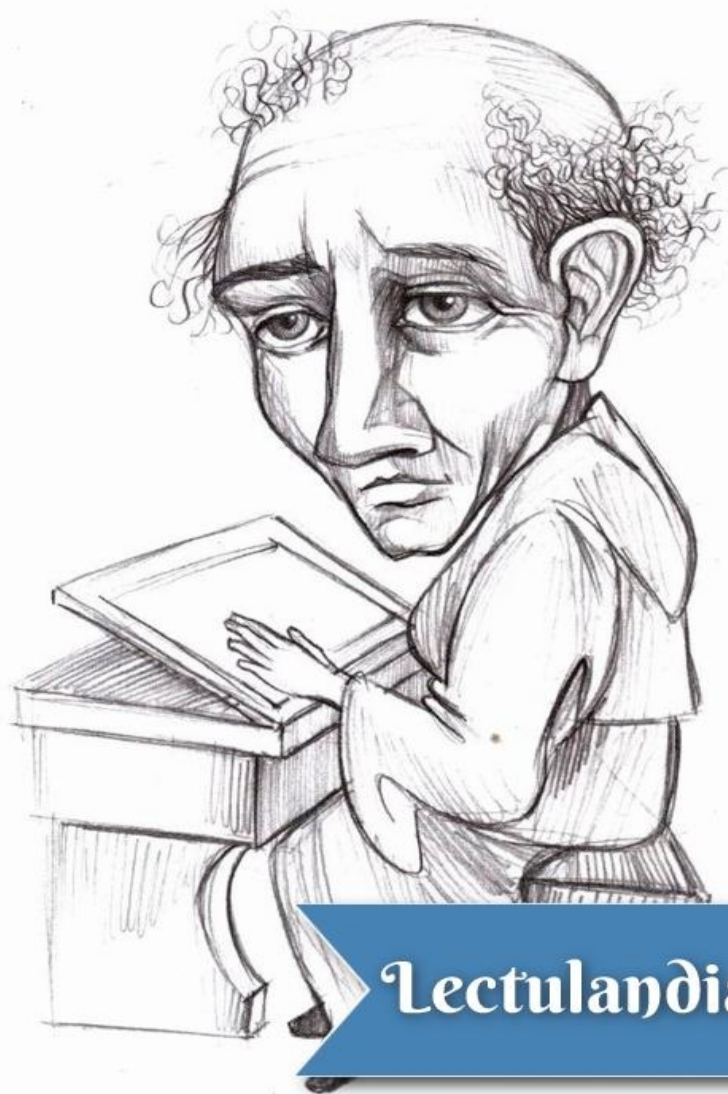


*El pensamiento de la unidad
entre Dios, hombre y cosmos*

Ernesto Sergio Mainoldi



Lectulandia

Juan Escoto Erígena (ca. 810-ca. 875) fue uno de los pensadores más significativos de la Alta Edad Media, y es considerado el mayor autor de lengua latina entre Agustín de Hipona y Anselmo de Canterbury. De origen irlandés escribió obras de gran envergadura especulativa, gozando de la protección de Carlos el Calvo, nieto de Carlomagno, pero también fue exégeta de textos bíblicos, maestro de artes liberales, poeta y traductor. Su obra maestra, el *Periphyseon*, es un gran fresco en el que se ofrece una lectura de toda la realidad a través de un concepto único, el de la naturaleza, que es indagado a la luz del encuentro entre la revelación cristiana y la aplicación del razonamiento dialéctico. Fue también uno de los traductores más fructíferos del griego medieval. A él se debe traducciones de importantes obras de los padres de la Iglesia oriental que tuvieron gran influencia en el desarrollo de la filosofía medieval y su léxico.

Manuel Cruz (Director de la colección)

Ernesto Sergio Mainoldi

Escoto

El pensamiento de la unidad entre Dios, hombre y cosmos

Descubrir la filosofía - 52

ePub r1.0

Titivillus 11.02.21

Título original: *Giovanni Scoto Eriugena. Il pensiero dell'unità tra Dio, uomo e cosmo*

Ernesto Sergio Mainoldi, 2015

Traducción: María Llopis

Ilustración de cubierta: Nacho García

Diseño de portada: Víctor Fernández y Natalia Sánchez

Diseño y maquetación: Kira Riera

Editor digital: Titivillus

ePub base r2.1

Índice de contenido

Cubierta

Escoto

La vida y la obra

Una biografía enigmática: de la historia a la leyenda

Monjes, peregrinos, literatos y santos: cómo los irlandeses salvaron la civilización

De Irlanda a Francia: el maestro palatino

El renacimiento carolingio y Carlos el Calvo

El «controversialista»: la predestinación y otros debates

Las artes liberales

Un puente entre griegos y latinos: el helenista y el traductor

Las ambiciones de una síntesis universal: el «Periphyseon»

Un texto controvertido: los autógrafos erigeneanos y las correcciones de un misterioso ayudante

El comentador del Evangelio de Juan

Los sentidos de las Escrituras: la pluma del pavo real

El poeta de la corte

Un «ministro de cultura» para el sobrino de Carlomagno

Fe y razón: el método erigeneano

El equilibrio entre filosofía y religión

La importancia de las artes liberales

La dialéctica como vía para entender la estructura de la realidad

Teología afirmativa, teología negativa y teología mística

El discípulo de la Sabiduría: la doble teoría

La controversia sobre la predestinación

La postura en el debate sobre la predestinación: el problema del mal

Libertad contra necesidad

El debate sobre la predestinación durante el reinado de Carlos el Calvo

Agustín, maestro del medievo

La intervención de Juan Escoto y la continuación de la disputa

El libre albedrío

La teoría del lenguaje explica la naturaleza del mal y del pecado

Correcciones a las interpretaciones de Agustín

La justicia divina y la naturaleza del castigo

El argumento cosmológico: el orden de la creación y el castigo a los pecadores

La naturaleza y sus divisiones el «Periphyseon»

La división bipartita y la división cuatripartita

Las cinco modalidades de la primera y suma división

Un título equivocado

La primera naturaleza: Dios creador

La segunda naturaleza: las causas primordiales

La querella del Filioque

La tercera naturaleza: el mundo sensible

El Examerón erigeneano

El hombre y la historia

La cuarta naturaleza: Dios no creador

El regreso final de todo a Dios y el doble retorno del hombre

El Erígena, ¿neoplatónico? Radiografía de un equívoco

La suerte (y la mala suerte) de Juan Escoto

APÉNDICES

Obras principales

Cronología

*Si en los cielos, arriba, quieres voltear por el aire,
Y los arcos celestiales surcar con la mente,
Verás con ojo que ve claramente los templos de Sofía,
Cuyas cumbres las tinieblas, que triunfan sobre todo sentido,
intelecto o razón, esconden bajo una densa nube.*

JUAN ESCOTO ERÍGENA, Poema 8

La vida y la obra

Una biografía enigmática: de la historia a la leyenda

Las vidas de los autores medievales muy a menudo se nos escapan incluso en sus detalles biográficos más generales. La actitud del hombre del medievo respecto a los datos históricos no tiene la precisión que hoy consideramos tan importante. Y este no es el caso, pero puede atribuirse a la mentalidad difusa de la época en cuestión: el principal objetivo de la existencia era la búsqueda de la vida eterna; por ello, los aspectos de la vida terrenal, destinada a ser transitoria, no figuraban entre las preocupaciones principales de las personas dedicadas a la transmisión de la cultura.

Aparte de los monarcas, cuya vida se identificaba —desde su inicio con la de la nación que estaban destinados a gobernar, de todos los demás no era necesario registrar con precisión la fecha de nacimiento. En el caso de los hombres de la Iglesia o de los literatos, eventualmente era su obra la que podía proporcionar estos datos y reclamar el interés sobre sus vidas. En cuanto a los santos, los vacíos en su biografía se rellenaban con narraciones hagiográficas preocupadas por ilustrar los episodios milagrosos y las características extraordinarias que probaran su santidad.

El caso de Juan Escoto Erígena coincide perfectamente con el marco descrito y añade el suyo propio. Aunque nuestro autor fue el pensador occidental más importante de toda la Alta Edad Media, el más grande entre san Agustín y Anselmo de Aosta, de su vida conocemos poquísimos datos. Sabemos que era irlandés por los testimonios de sus contemporáneos y porque así lo demuestra su nombre: los Escotos, en la Alta Edad Media, eran de hecho irlandeses. El apodo «Erígena» fue acuñado por él mismo y lo escribió en algunos manuscritos de sus obras; está formado por el topónimo gaélico de su país natal *Eri-* («Irlanda») y el sufijo griego *-gena* («generado»), es decir, «nacido en Irlanda». Sabemos que su actividad como escritor se desarrolló en

Francia durante el reinado de Carlos el Calvo, hijo de Ludovico Pío y sobrino de Carlomagno, esto es, entre el 840 y el 877, año de la muerte del soberano.

La primera (y única) fecha útil para reconstruir la vida de Juan Escoto es el año 851, en el que participa en un debate sobre la predestinación. Dado que esta intervención fue requerida por algunos importantes obispos del reino franco y por el propio rey Carlos el Calvo, podemos deducir que el Erígena era en aquella época un personaje ya consolidado y renombrado en el panorama cultural de la Francia occidental. A partir de estos datos y de otras huellas literarias que demuestran la actividad y la presencia de Juan Escoto en las escuelas del reino franco, se lanzó la hipótesis de que su fecha de nacimiento se sitúa hacia el año 810 y que su llegada a Francia se produjo entre el 835 y el 840.

Varios poemas escritos por Juan Escoto a raíz de importantes acontecimientos del reino de Carlos dan a entender que nuestro filósofo estuvo constantemente cerca del soberano, desempeñando un papel de consejero en las cuestiones que requerían las competencias de un teólogo. No por casualidad el futuro emperador confió al Erígena la traducción del griego al latín de algunas obras importantes de dos Padres de la Iglesia de lengua helena, los escritos atribuidos a Dionisio Areopagita y los *Ambigua* de Máximo el Confesor.

Por lo tanto, no nos sorprende que después de fallecer Carlos el Calvo ya no tengamos más noticias históricas sobre la actividad de Juan Escoto y su presencia en Francia. La protección que el soberano había garantizado al filósofo y poeta de la corte seguramente menguó a raíz de su muerte.

A menos que el propio Erígena muriera poco antes o poco después de su real mentor, es posible que en Francia ya no encontrara el clima propicio para llevar a cabo sus estudios y su trabajo intelectual. Además, la originalidad del irlandés y la valentía de algunas de sus tesis, más bien inéditas para los oídos de sus contemporáneos, habían atraído muchas críticas contra él, sobre todo las relacionadas con su intervención acerca de la predestinación.

No sabemos si desempeñó algún cargo eclesiástico, aunque es posible que fuera monje, y el hecho de que de él haya quedado una homilía, *Sobre el prólogo del Evangelio de Juan*, pudiera significar que, en un momento determinado de su vida, tuvo acceso a las órdenes sacras. De todos modos,

como sucede a menudo en los recorridos por la cultura medieval, en el punto donde la historia deja de contar interviene la hagiografía. La biografía de Juan Escoto halla, así, un complemento en la obra de un historiador y hagiógrafo que vivió en el siglo XII, el monje benedictino Guillermo, que residió en la abadía de Malmesbury, al suroeste de Inglaterra (Wessex).

Las noticias que nos proporciona Guillermo acerca del Erígena no pueden verificarse y seguramente ni siquiera son fiables, puesto que confunden a personajes con el mismo nombre y reproducen modelos literarios clásicos, pero han desempeñado un papel importante para el destino de la memoria del filósofo irlandés.

De hecho, Guillermo narra divertidas anécdotas que quieren transmitir una imagen alegre de nuestro autor, cuyo carácter queda marcado por la ironía y la argucia. Según el monje benedictino, el Erígena se sentaba a menudo a la mesa con el soberano, que le tenía un gran respeto y admiraba la profundidad de sus conocimientos, de tal modo que lo presentaba como su maestro y nunca le contradecía. Un día, el rey Carlos almorzaba con Juan Escoto y dos alumnos suyos. Los servidores trajeron una bandeja de pescado y el filósofo tomó dos grandes y dejó uno pequeño para los discípulos. El monarca le hizo notar la injusticia de ese reparto, porque, por un lado, había uno pequeño (él mismo) y dos grandes (los pescados), y por el otro, uno pequeño (el pescado) y dos grandes (los alumnos).

En otra ocasión, también durante una comida. Juan se sentaba al otro lado de la mesa respecto al soberano, quien, instigado por algunos cortesanos, le preguntó qué diferencia había entre un Escoto (un irlandés) y un memo; claro está, se trata de un juego de palabras, porque en latín suenan, respectivamente, como ‘Scottus’ y ‘sottus’. A lo que el Erígena contestó: «Solo la mesa», que era lo que separaba a ambos.

De todos modos, algo de cierto tiene que haber en la imagen divertida de Juan Escoto, tal y como se refleja en estas anécdotas, aunque no podemos valorar hasta el fondo su veracidad. De hecho, hay algunos poemas de tema ligero, que sin duda son del Erígena, en los que el filósofo, en primera persona, nos habla en tono relajado de ambientes divertidos y bromistas, como en estos dos dísticos dedicados al vino:

Baco está lejos de las gargantas de los irlandeses, secas por el bochorno, / y solo agua putrefacta llena nuestro vientre (Poema 19).

Ahora, sin ser visto por los virtuosos, serás invocado con el nombre primigenio, / para que tus dones tengan ventaja, oh Baco, ven. (Ap.3).

O también el pequeño cuadro de un hogar en el monasterio de Saint-Médard de Soissons:

Aquí están dos ruidosos, por el otro lado una sola esquina ardiente: / Apenas el hogar disipa los oscuros rigores del frío. / Carlomagno, el fuego es propicio en la parte en que estás tú: / Pero nosotros, congelados, estamos en cambio quemados por el inicuo invierno. / Abate Wulfado, que arda nuestro camino, / lleno de leña, que él mismo, provisor, disponga.

Asimismo, el clima de confianza y de afecto que unía al sobrino de Carlomagno y el gran pensador irlandés queda, sin duda, confirmado por las dedicatorias que este escribió en sus obras y poemas a su real protector y amigo, quien nunca dejó de garantizarle importantes encargos culturales, y de implicarle en proyectos a los que el rey Carlos seguro que atribuía una considerable relevancia política, desde la disputa sobre la predestinación hasta la traducción de los Padres griegos.

El relato de Guillermo no se limita, sin embargo, solo a las anécdotas divertidas, sino que nos ofrece una sorprendente reconstrucción de la vida de Juan Escoto tras su estancia en Francia y hasta su muerte. Según el monje inglés, el Erígena, harto de las sospechas que se cernían sobre su obra, abandonó Francia para instalarse en Inglaterra, donde encontró acogida en la corte del rey Alfredo el Grande. Alfredo, desde el año 871, estaba a la cabeza del reino anglosajón de Wessex y había otorgado un lugar preeminente a la cultura y a las letras, actuando no solo como mecenas, sino también traduciendo él mismo del latín a su lengua natal, el inglés antiguo, importantes obras filosóficas, como la *Consolación de la filosofía* de Boecio y los *Soliloquia* de san Agustín.

En ese contexto, el irlandés seguramente recuperó un ambiente propicio para su actividad, aunque de esa «cola inglesa» de su vida no tenemos ninguna prueba, salvo algún rastro de temas de Escoto en los escritos del propio Alfredo, que, no obstante, podrían proceder de una fuente indirecta.

Guillermo también nos informa de cómo habría muerto el filósofo irlandés: golpeado hasta la muerte por alumnos suyos, que lo atravesaron con unos estiletes, es decir, con los instrumentos que se usaban en aquella época para escribir. Un final teñido de la más amarga ironía para un hombre que había dedicado su vida a la enseñanza y la escritura.

De todos modos, la biografía que propone el benedictino de Malmesbury parece una construcción literaria basada en varias fuentes, pero ensambladas en el conocimiento histórico que se hizo de la real carrera del Erígena en Francia y de las dificultades con que su obra se tropezó debido a la originalidad de su doctrina. A partir de las *Gestas de Alfredo* del monje galés Asser, Guillermo retoma la narración de cómo el rey anglosajón había reclutado a hombres del saber para crear en su corte un cenáculo literario y científico. Alfredo envió a unos legados a ultramar para hacer venir de la Galia a maestros de renombrado saber, entre ellos a un tal Juan, monje y sacerdote, instruido en las disciplinas literarias y en varias artes.

Asser también recuerda que el rey hizo construir dos monasterios, y nombró como abad de uno de ellos, el monasterio de Athelney, a un monje y sacerdote llamado Juan, de origen sajón. El abad Juan fue asesinado una noche por dos sicarios pagados por dos clérigos del monasterio. Escondidos en la iglesia abacial, los asesinos esperaron al abad y cuando este se prosternó ante el altar, le atacaron a golpes de espada.

Guillermo lo tuvo fácil para transformar los relatos de Asser en la legendaria biografía de Juan Escoto, al identificarlo con dos figuras que en realidad eran distintas, el maestro Juan procedente de la Galia y el abad Juan, víctima del complot urdido por sus cofrades, y al sustituir el monasterio de Athelney por el de Malmesbury. En cuanto a los autores y los motivos del homicidio, ideó algo más concorde con una figura de la que quería destacar solo sus dotes didácticas y literarias: inspirándose en una fuente clásica, el tratado *Sobre la clemencia* de Séneca, en el que se recordaba un homicidio cometido con estiletes de hierro, inventó la escena de los discípulos que mataban a su maestro clavándole esos enseres.

En este punto, el legendario invento de la carrera al otro lado del canal de la Mancha solo podía transformarse en hagiografía, algo que Guillermo supo hacer fundiendo hábilmente su invento literario con las memorias locales de un monje llamado Juan el Sofista (quien de otro modo sería un desconocido), que había vivido en la abadía de Malmesbury y que está ahí recordado por una inscripción lapidaria situada cerca del altar de la iglesia abacial como un hombre de admirable ingenio muerto como un mártir.

De este modo, la trama biográfica de Juan Escoto encontraba un epílogo digno de su grandeza filosófica. La hagiografía preparada por Guillermo de

Malmesbury, cuya mera intención era ennoblecer el pasado del propio monasterio añadiendo entre sus filas a un personaje ilustre, arraigó tan profundamente que fue transmitida por historiadores y eruditos incluso después de la Edad Media, y que acabó por enriquecerse con otros detalles legendarios, como un viaje que realizó el Erígena a Oriente y la fundación de la Universidad de París. A partir de la confusión con los mártires anglos, Juan Escoto finalmente fue añadido al Martirologio romano como santo, cuya fecha es el 10 de noviembre.

Monjes, peregrinos, literatos y santos: cómo los irlandeses salvaron la civilización



Peregrinos en un vitral polícromo de la catedral de Canterbury.

Érase una vez el Imperio romano. En Oriente duró hasta la caída de Constantinopla a manos de los turcos en el año 1453, pero en Occidente la barbarie había logrado erosionar Roma ya un milenio antes; lo hizo de forma lenta y gradual hasta que Odoacro, rey de los hérulos, depuso en el año 476 al último emperador, Rómulo Augusto, y envió las insignias imperiales a Constantinopla, la nueva Roma.

Esta época, hasta la coronación de Carlomagno como emperador en el año 800, se denomina edad romano-barbárica, porque vio cómo se alternaban en el poder pueblos que habían entrado en el espacio de la romanidad en Occidente, instaurando unos reinos basados en costumbres y leyes diferentes a las romanas. Fue un período de decadencia, sobre todo para la cultura, que había sido como una flor en el ojal de la Roma antigua. Aunque es cierto que los pueblos bárbaros se convirtieron paulatinamente al cristianismo, un pequeño pueblo, de ascendencia céltica situado en los confines del mundo, en la isla de Irlanda demostró una adhesión mucho más profunda y espontánea que la de los pueblos germánicos, una devoción que históricamente puede referirse a la predicación de san Patricio (†461), pero que hacía alarde de legendarios vínculos con el Egipto cristiano aún en época apostólica.

Con san Patricio no solo se abandonó el paganismo, sino que la sociedad sufrió una profunda transformación, con la desaparición de la esclavitud y de la cultura sacrificial. Tal y como había sucedido con la cristianización de la cultura clásica en la época tardo-antigua, Patricio propició la cristianización de la cultura céltica, cuyos rasgos más distintivos pueden resumirse en un misticismo naturalístico y en el heroísmo ascético, caracterizado

por una fuerte acentuación de la praxis penitencial. Se trata del primer cristianismo de matriz no romana en Occidente.

En Irlanda, el monaquismo pronto conoció un extraordinario florecimiento y los monasterios devinieron no solo en lugares de riguroso ascetismo, sino también en radiantes centros de copia de textos y de enseñanza. Desde Irlanda, muchos monjes partieron como misioneros por la Europa continental, donde fundaron comunidades destinadas a convertirse en sedes de evangelización y de reaculturación de Occidente, saqueado y humillado por las invasiones bárbaras. San Columba, a finales del siglo VI, llevó el cristianismo hasta Escocia, y san Columban y san Galo, en el siglo VII, llegaron hasta los Alpes.

Asimismo, la Francia carolingia contaba con varias comunidades irlandesas cuya presencia estaba siempre acompañada por la actividad escolar y de transmisión de la cultura. Por lo tanto, la figura de Juan Escoto, procedente de la verde isla de Irlanda y llegado a Francia como peregrino del saber, no nos parece extraordinaria, sino que se inserta en la gloriosa historia de los irlandeses y su contribución a la cultura en la Alta Edad Media.

De Irlanda a Francia: el maestro palatino

Si la biografía de Juan Escoto presenta numerosas lagunas, en cambio su perfil intelectual y su actividad como escritor están ampliamente documentados gracias a las obras que nos ha dejado. No existen anotaciones acerca de los motivos por los que Juan Escoto se trasladó de Irlanda a Francia; se ha avanzado la hipótesis de que, como otros irlandeses, había dejado su país afectado por las invasiones vikingas, o bien que, como otros muchos monjes santos contemporáneos, había partido como misionero al continente.

Sabemos con certeza que Juan Escoto gozó de la estima y de la protección del rey de los francos occidentales, Carlos el Calvo, tal y como lo atestiguan varios prefacios y dedicatorias en las que el propio irlandés refleja su gratitud hacia el soberano, por no hablar de su producción poética, que muy a menudo consiste en poemas y versos ocasionales dedicados a su mecenas.

El hecho de que, efectivamente, Juan Escoto fuera maestro en una escuela de palacio (de ahí el apelativo de «maestro palatino» con el que convencionalmente se le designa) resulta, en cambio, algo más problemático, ya que una institución como esta no debía de existir en el modo en que nos imaginamos una escuela, es decir, con una sede, unos docentes y un plan de estudios definido. Y aún menos una escuela de palacio, teniendo en cuenta que la corte de Carlos el Calvo, como era típico en toda la edad carolingia, no tenía una sede única, sino que se trasladaba a varios castillos y palacios en las dependencias del rey.

Sin embargo, es cierto que la figura de Juan Escoto no se circunscribe a la de un escritor eclesiástico de cámara en algún obispado o monasterio, aunque habría colaborado con algunos obispos del reino de Francia y habría dejado restos de su presencia como escritor e instructor en varias abadías. Su actividad principal más bien parece localizarse en el contexto de escuelas ciudadanas, como la de Laon y la de Compiègne, próximas o coincidentes con las sedes de la corte del rey Carlos el Calvo: en el caso de Laon, sería el cercano palacio de Quierzy; y en el de Compiègne, la misma población era la sede de un palacio real. Ciertamente, la obra de Juan Escoto en Francia nos

parece funcional para la política cultural del monarca, por lo que el apelativo de «maestro palatino» entendemos que está justificado en su acepción más genérica.

La actividad del Erígena como enseñante, además, queda comprobada por el hecho de que tuvo discípulos: crónicas y narraciones biográficas destacan explícitamente los nombres de Liutberto, alumno de la escuela de San Galo y posteriormente obispo de Maguncia, y también Wala de Auxerre. Pero, asimismo, un célebre homileta y hagiógrafo como Erico de Auxerre seguramente gozó de las enseñanzas directas de Juan Escoto, tal y como lo demuestra la influencia del irlandés en sus obras.

También nos queda del Erígena un discreto número de fragmentos, esparcidos en varios manuscritos, que parecen ser apuntes tomados de su enseñanza escolástica. A este respecto, un testimonio importante son los comentarios que él mismo redactó para textos religiosos y filosóficos con una finalidad didáctica. Estos comentarios se presentan como glosas al margen o en interlineado, o escritos en los manuscritos de la obra comentada en el margen del texto o entre líneas.

De los diferentes comentarios didácticos que han quedado de Juan Escoto hay que recordar las Glosas sobre la *Historia sacra*, que ofrecen una explicación del Antiguo Testamento destinada, con toda probabilidad, a estudiantes irlandeses, pues el maestro palatino hace varias referencias a términos en irlandés antiguo. También tenemos noticia de un comentario, hoy perdido, a uno de los más importantes manuales para la enseñanza de la gramática latina en la Edad Media, las *Instituciones de gramática* de Prisciano.

De todos modos, la obra más importante de comentario didáctico que produjo Juan Escoto la constituyen sus anotaciones y glosas en el tratado de Marciano Capella, *Las bodas de Mercurio y Filología*. Esta obra, producto de la erudición sistematizadora latina de los siglos IV y V, es un manual en forma mítico-alegórica dedicado a las siete artes liberales; se desarrolla según un plan narrativo en el que Filología sube al cielo acompañada por las siete doncellas (las siete artes), que la preparan para las bodas con Mercurio, que es la alegoría de la elocuencia. En la Edad Media, el manual de Marciano cosechó un gran éxito y se usaba como texto de base para la enseñanza de las artes.

Juan Escoto dejó varias versiones de su comentario a este manual, probablemente porque no tenía la intención de producir un libro de comentarios del texto, sino que este nació en el marco de sus clases sobre las artes liberales. Existen dos comentarios principales del Erígena al libro de Marciano: *Las anotaciones a Marciano* y las *Glosas a Marciano*.

El hecho de que el irlandés fuera considerado un experto en las artes liberales y un especialista de Marciano se confirma gracias a una nota polémica de Prudencio de Troyes, quien, en el contexto de la disputa sobre la predestinación, recriminó al Erígena que hubiera perdido de vista las verdades evangélicas y se internara en el laberinto de las argumentaciones, siguiendo las enseñanzas de autores paganos como Varrón y Marciano Capella.

Las siete artes liberales	
Trivium:	Quadrivium:
Gramática	Aritmética
Retórica	Geometría
Dialéctica	Música
	Astronomía

Para el Erígena, la vocación de maestro no era solo algo contingente, sino que constituyó un verdadero fundamento de la indagación filosófica de la verdad, según la tradición de la Antigüedad. No es por casualidad que su obra más importante, el *Periphyseon*, se presente en forma de diálogo entre un maestro y un discípulo, reflejando así la fecundidad del contexto escolástico a los fines de la indagación filosófica.

El renacimiento carolingio y Carlos el Calvo

La victoria que logró Carlos Martel sobre los árabes en Poitiers en el año 732 supuso el nacimiento de un nuevo escenario geopolítico para la cristiandad, que ya no gravitaba en torno al Mediterráneo, mar al que se asomaban Roma y Constantinopla, sino más bien en la zona continental, franco-germánica.

Este proceso fue conducido por la dinastía carolingia, que justamente veía en Carlos Martel a su fundador. Su nieto, Carlomagno, reinó durante cuarenta y seis años: coronado en Roma por León III en la Nochebuena del año 800, se colocó a la cabeza del nuevo Sacro Imperio Romano, que retomaba la antigua historia de Roma, pero, sobre todo, se presentaba como una institución deseada por la Providencia divina, como un imperio cristiano.

Para estar a la altura de tales premisas, Carlomagno creyó conveniente promover la cultura, por lo que atrajo a los intelectuales de la época a su corte de Aquisgrán y fomentó en todo el territorio franco el renacimiento de los estudios y de las letras. El coordinador de todo este proceso fue el monje inglés Alcuino de York, que estableció un plan de formación basado en las artes liberales y que propició la recuperación de los clásicos de la latinidad. Dos aspectos fundamentales de la promoción cultural que introdujo Carlomagno, que hoy conocemos como renacimiento carolingio, fueron el estudio de la Biblia y la reforma del canto sacro, que dio origen al canto gregoriano.

Con la segunda generación del renacimiento carolingio, encabezada por Ludovico Pío, hijo de Carlomagno y su sucesor en el cargo de emperador, el interés por el mundo clásico latín se amplió a las letras griegas. Pero no fue hasta la tercera generación y con el reinado de Carlos el Calvo que el interés por el mundo griego se tradujo en un verdadero plan de adquisición del conocimiento de la cultura cristiana bizantina, de la que Juan Escoto fue el protagonista indiscutible.

El «controversialista»: la predestinación y otros debates

Los años del reinado de Carlos el Calvo no constituyeron una época en la que los teólogos pudieran dormir tranquilos. Al contrario, la exigencia de precisar el lenguaje teológico y las concepciones que había detrás condujo a la explosión de encendidos debates acerca de varios temas. Estas disputas revelaron profundas divisiones que implicaban diferentes y antitéticas concepciones filosóficas. Las cuestiones debatidas fueron de primer orden: se discutió la definición de Dios como «trina deidad», sobre la realidad física de la eucaristía, sobre la sede del alma humana, sobre la espiritualidad de los cuerpos resucitados, sobre la visión de Dios, sobre el nacimiento virginal de Jesús y, por último, sobre la predestinación.

Los nombres más recurrentes en estas discusiones son Rabano Mauro, una de las figuras más importantes del renacimiento carolingio, alumno de Alcuino de York; el influyente arzobispo de Reims, Hincmaro; el monje sajón Godescalco, figura inquieta del tardo-renacimiento carolingio; Pascasio Radberto, abad de la abadía de Corbie; Ratramno, monje de Corbie, y Lupus Servatus, abad de Ferrières, uno de los mayores eruditos de su tiempo, un verdadero humanista *ante litteram*. Hoy en día poca gente conoce estos nombres, pero detrás de ellos se esconden las figuras culturales y eclesiásticas más importantes de la segunda y la tercera generación de los maestros carolingios. Hincmaro, en particular, desempeñó un papel crucial en todas estas disputas al ocupar la principal cátedra episcopal del reino franco.

El nombre de Juan Escoto aparece por lo menos en tres de estas disputas, pero sabemos con certeza que participó solo en la *querelle* sobre la predestinación. Hay la sospecha de que pudo intervenir en la disputa sobre la visión de Dios, pues existe un tratado titulado *Sobre la visión de Dios*, hoy perdido, que se le atribuye en el catálogo de una biblioteca medieval. Por lo tanto, no podemos pronunciarnos con certeza sobre esta eventualidad.

Por el contrario, estamos en condiciones de descartar la implicación del Erígena en la disputa sobre la eucaristía, porque el tratado que le es atribuido y que comprobaría su participación, el *Libro sobre el cuerpo y la sangre del*

Señor, en realidad es una obra de Ratramno de Corbie dirigida contra Pascasio Radberto. Este opúsculo presentaba una interpretación simbolista del principal sacramento de la Iglesia, que parecía rebajar la presencia real del cuerpo y de la sangre de Cristo en la Comunión. Fue, pues, por una falsa atribución literaria que se habló mal de Juan Escoto; tanto, que durante una nueva disputa eucarística, que estalló dos siglos más tarde, el opúsculo de Ratramno fue condenado por un sínodo celebrado en Vercelli en el 1050. Pero la condena recayó sobre la falsa paternidad del Erígena.

Todo este ruido alrededor del nombre de Juan Escoto nos sirve para confirmar lo siguiente: que su notoriedad fue de primer orden, puesto que es un fenómeno típico de la cultura antigua y medieval atribuir textos de paternidad desconocida a personajes de primer nivel. A san Agustín se le atribuyó toda una biblioteca de escritos que en realidad no tienen nada que ver con la obra genuina del doctor de la Iglesia africano. Como suele decirse, solo se presta a los ricos. Así, los contemporáneos del Erígena lo consideraron «rico», aunque esa «riqueza» de atribuciones impropias no hizo más que perjudicar su fama.

La extraordinaria originalidad del pensamiento del maestro palatino contribuyó a generar sospechas acerca de la ortodoxia de su doctrina. Y justamente la disputa en la que sabemos a ciencia cierta que participó sirve para confirmarlo; la disputa sobre la predestinación, entre todos los debates teológicos que se produjeron en el renacimiento carolingio tardío, fue la que duró más tiempo y la que supuso, también, el mayor despliegue de fuerzas, hasta tal punto que propició una peligrosa fractura en el seno de la Iglesia en Francia.

Juan Escoto se vio implicado en esta polémica en el año 851, cuando ya se habían vertido ríos de tinta. Fue el propio Hincmaro de Reims quien interpeló al irlandés, esperando quizá que su dominio de las artes liberales pudiera imprimir un giro a sus propias tesis. Esta implicación demuestra que el Erígena tenía un cierto renombre en la cúspide filosófica de Francia. También es probable que su intervención fuera requerida por Carlos el Calvo, tal y como demostraría la dedicatoria del tratado que el Erígena escribió en aquella ocasión: el *Tratado sobre la predestinación*.

Juan Escoto aplicó meticulosamente el saber de las artes del *trivium*, y originó una auténtica explosión de virtuosismo en el uso de las figuras

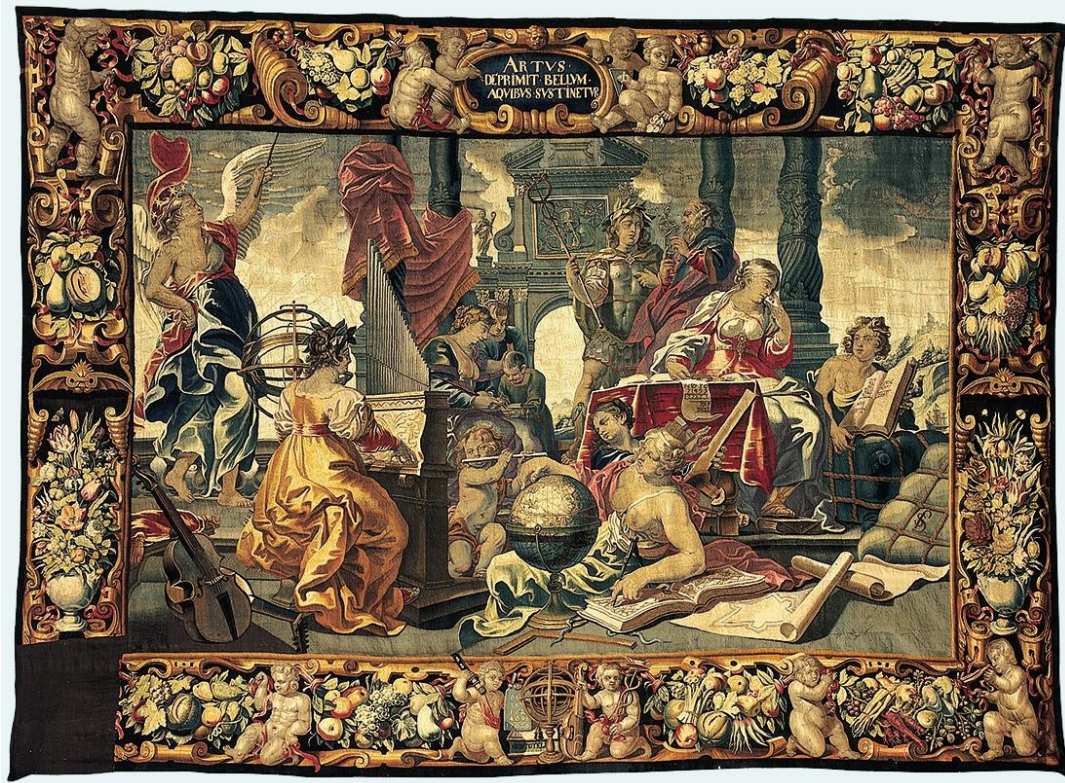
retóricas, argumentaciones dialécticas y argumentos gramaticales dentro de un denso tratado que constituyó una de las más interesantes intervenciones sobre el tema de la predestinación. El Erígena demuestra que Dios no predestina al hombre ni al pecado ni a la muerte, pero tampoco al castigo por sus pecados.

Este planteamiento ciertamente quería contribuir a la solución esperada por el ámbito eclesiástico que le había hecho participar, pero los resultados a los que el irlandés llegó supusieron más de lo que los oídos de sus colegas estaban dispuestos a admitir. Por ello, Hincmaro se alejó del tratado del Erígena, incluso negando haber sido quien se lo había encargado, en cuanto sus adversarios, los que sostenían la doble predestinación (es decir, los que opinaban que Dios había predestinado a los pecadores a la pena eterna), le reprocharon que hubiera implicado en la disputa a un personaje tan poco convencional como Juan Escoto. De hecho, acusaron a las sutiles argumentaciones del Erígena de ser sofismos filosóficos, inaplicables a las verdades de la fe.

Así pues, la intervención de Juan Escoto se consideró como un incidente de trayecto, que produjo desasosiego entre los defensores de la simplicidad de la predestinación y dio a los defensores de la doble predestinación un motivo para contraatacar. Juan Escoto sufrió críticas feroces, y además se escribieron dos largos tratados contra su *Tratado sobre la predestinación*. Uno era obra de Prudencio, obispo de Troyes, y el otro, de Floro, diácono de la iglesia de Lyon. De este modo, la fama del irlandés como pensador original pero también controvertido y no fiable desde el punto de vista de la ortodoxia dogmática halló su primer y más significativo propulsor, lo que influyó de forma decisiva en el resto de la carrera del maestro palatino y su renombre para la posteridad.

Al Erígena no le gustó, evidentemente, la actitud de Hincmaro, de tal modo que este episodio justifica la atribución al irlandés de un cáustico dístico escrito como epitafio fúnebre para el arzobispo: «Aquí yace Hincmaro, ladrón, sumamente avaro / cumplió una única acción noble: murió».

Las artes liberales



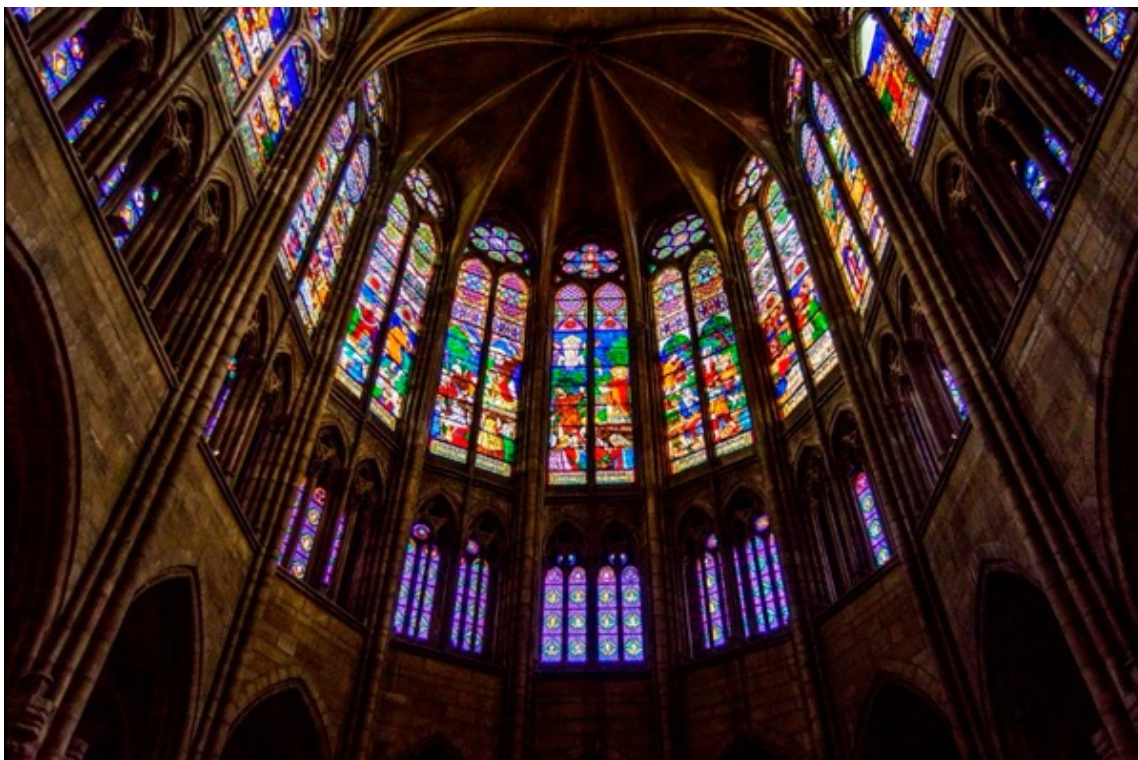
Alegoría de las artes liberales, tapiz flamenco del siglo xvii.

En el sistema de instrucción antiguo, las artes liberales preparaban para el estudio de la filosofía. Se llamaban así porque preparaban al hombre libre, en contraposición a las artes mecánicas, que se referían al trabajo manual y eran competencia de los siervos. El canon de las artes fue establecido en las *Bodas de Mercurio y Filología* de Marciano Capella, que las dividió en artes de la palabra o *trivium* (gramática, retórica y dialéctica) y artes del número o *quadrivium* (aritmética, geometría, música y astronomía). Ya con Agustín y Boecio, las artes liberales quedaron purificadas con la estructura narrativa que las relacionaba con el paganismo y las puso al servicio del estudio de la Biblia y del conocimiento de la naturaleza desde un punto de vista cristiano. El medievo heredó el sistema de las artes cristianizado de este modo y no dudó en ponerlo en la base del currículo de los estudios. Alcuino de York las convirtió en un punto fuerte en el renacimiento cultural promovido por

Carlomagno, dejando en herencia a las futuras generaciones carolingias y a todo el medievo este programa de aprendizaje del saber.

Los irlandeses desempeñaron un papel fundamental en la transmisión del saber liberal en la Alta Edad Media, si es verdad, como se supone, que fueron justamente ellos los que reintrodujeron a Marciano Capella en las escuelas continentales, después de siglos de decadencia romano-bárbara.

Un puente entre griegos y latinos: el helenista y el traductor



Interior de la basílica de Saint-Denis. A su alrededor se yergue la abadía homónima, fundada en el siglo VII y sostenida en los siglos posteriores por los soberanos carolingios.

Entre los múltiples talentos que contribuyeron a consolidar la fama del Erígena está su competencia como helenista. No sabemos dónde ni cómo el maestro irlandés aprendió la «lengua materna» de la filosofía. Algunos piensan que en Irlanda, donde el interés por la cultura clásica había propiciado el estudio del griego. Ciertamente, la pericia del Erígena en este campo no encuentra parangón entre sus contemporáneos y, teniendo en cuenta la escasez de medios con que el irlandés aprendió y dominó el oficio de helenista, podemos considerarle como uno de los mayores expertos de este campo en todo el medievo latino. Además, sus traducciones de varios escritos de los Padres de la Iglesia orientales no tienen igual ni por la complejidad del idioma y el contenido, ni por la cantidad de obras traducidas.

La fama de Juan Escoto como helenista es evidente a partir de su enseñanza. En Laon, ciudad en la que se había establecido una importante colonia de irlandeses, estaba activa una de las más renombradas escuelas del reino franco, entre cuyos intereses se hallaba el estudio del griego. Entre los materiales que nos han llegado producidos en esta escuela hay varios rastros de la influencia del Erígena, lo que demuestra que la enseñanza del maestro palatino era importante y usada. Gracias a la pluma del Erígena tenemos, asimismo, el compendio de un manual de Macrobio dedicado a los verbos griegos, con las diferencias y similitudes respecto a los verbos latinos.

Su dominio de la lengua griega fue tal, que le permitió escribir incluso poesías en este idioma: se han recopilado varios poemas, sobre todo de contenido elogioso, dirigidos en especial a Carlos el Calvo, o de tema religioso. También es verosímil que los versículos grecizantes presentes en varias miniaturas de las Biblias elaboradas en los *scriptoria* del reino franco por encargo del soberano se sirvieran de la asesoría de Juan Escoto. Recordemos, por ejemplo, el *Codex aureus* y la Biblia de San Pablo Extramuros.

Un aspecto característico de la escritura de Juan Escoto, tanto en los poemas latinos como en las argumentaciones filosóficas, es el recurso constante a palabras en griego, que le gustaba introducir en sus textos directamente en los caracteres del alfabeto heleno, ya fuera para expresar conceptos que había encontrado en la literatura filosófica o patrística en lengua griega, ya fuera para añadir a sus textos lo que era una verdadera firma estilística. Sin embargo, toda esa devoción y conocimiento de esta lengua clásica no solo se reflejó en oropeles eruditos o estéticos de la producción literaria del irlandés. De hecho, sus competencias como helenista dieron lugar a un monumental corpus de traducción de obras fundamentales de los Padres griegos.

Sabemos con certeza que Juan Escoto tradujo el *Tratado sobre la creación del hombre* de Gregorio de Nisa, las *Obras* de Dionisio Areopagita, los *Problemas* y las *Preguntas a Talasio* de Máximo el Confesor. Quizá tradujo también *El Ancla de la fe* de Epifanio de Salamina, libro que él mismo cita en sus obras, pero del que no nos ha llegado ni el texto ni ningún testimonio indirecto sobre la existencia efectiva de una traducción. Tenemos, por último, las *Soluciones al rey Cosroes*, escritas por el filósofo neoplatónico

Prisciano Lidio, traducidas al latín por un anónimo que se sospecha que pueda ser el propio Juan Escoto.

De hecho, la versión se halla en el mismo manuscrito que contiene el *Tratado sobre la predestinación*. De todos modos, el Erígena no cita la obra por ningún lado, de modo que este trabajo posterior de traductor no se le puede atribuir con certeza.

Algunas de estas traducciones las realizó Juan Escoto por interés personal, como el tratado de Gregorio de Nisa o las *Preguntas a Talasio* de Máximo. Las otras dos traducciones que nos han llegado responden a un encargo de Carlos el Calvo. Al no disponer de una cronología precisa de sus traducciones, debemos contentarnos con una secuencia por aproximación: la primera obra traducida debió de ser el *Tratado sobre la creación del hombre*, a juzgar por el estado todavía más bien basto de la traducción al latín de este texto, con lo que intuimos que el Erígena aún estaba perfeccionando su conocimiento de la difícil sintaxis y terminología de los Padres orientales. Curiosamente, el irlandés intituló la versión con unos términos diferentes del original, *Sobre la imagen*, en referencia a que el hombre, bíblicamente, había sido creado a imagen de Dios. De hecho, tanto influyó esta obra en su concepción de la antropología, que fue el texto más citado por Escoto en sus propias obras después de los escritos de san Agustín.

Con toda verosimilitud, las obras de Dionisio Areopagita fueron traducidas en el decenio de mayor actividad del Erígena, esto es, en los años sesenta del siglo IX. Este conjunto de escritos ya los había traducido al latín el abate Hilduino de la abadía de Saint-Denis, donde se había conservado el manuscrito griego de forma íntegra. Este manuscrito, hoy conservado en la Biblioteca Nacional de París, había llegado a Francia en el año 827 como regalo del emperador de Constantinopla Miguel el Tartamudo. Ludovico Pío recibió el códice y lo hizo llevar en solemne procesión a la majestuosa abadía de Saint-Denis como si se tratara de una reliquia, y encargó su traducción al abad de Saint-Denis. La intención de Ludovico era mostrar la actividad cultural de su reino continuando con la obra de promoción de las letras y de los estudios que había sido la flor en el ojal de su padre, Carlomagno.

Con el primer emperador del nuevo Sacro Imperio Romano, la latinidad clásica fue elegida como base para la renovación cultural, y con Ludovico en el trono, el interés se amplió también hacia el mundo helenístico, sobre todo

en lo referente a los Padres orientales cristianos. De todos modos, al emperador le faltaba un verdadero helenista, por lo que habría que esperar a su hijo, Carlos el Calvo, que tuvo el honor de presentarse como propugnador del estudio de la helenística cristiana, gracias al hecho de que contaba en su corte con un helenista del rango de Juan Escoto. Carlos encargó al irlandés traducir de nuevo el *Cuerpo areopagítico*, puesto que la versión de Hilduino resultaba poco comprensible.

Por otro lado, Hilduino, aparte de haber sido el primer traductor latino que se atrevió con el difícil texto del Areopagita, creó la leyenda que señalaba a Dionisio como un misionario llegado para predicar el Evangelio en Francia, y que fue martirizado junto con sus compañeros a manos de una tribu pagana en el actual Montmartre (precisamente, Monte de los Mártires) de París. En la tradición eclesiástica no se había registrado tal leyenda y al Areopagita solo se le describe como discípulo de san Pablo, que es como lo recuerdan los *Actos de los Apóstoles*, así como obispo de Atenas.

Juan Escoto, valiéndose del trabajo preparatorio de Hilduino, redactó una nueva traducción y consolidó la fama de Dionisio como primer obispo de Atenas y mártir de París. De todos modos, hoy sabemos que los escritos que los autores medievales consideraban obra del primer ateniense convertido al cristianismo, esto es, Dionisio Areopagita, en realidad habían sido redactados a principios del siglo VI en Constantinopla en el entorno del emperador Justiniano, por este motivo se ha convenido referirse a su autor como Pseudo Dionisio.

Al encargar a Juan Escoto una nueva traducción de los escritos pseudo-areopagíticos, Carlos el Calvo quería presentarse como protector de la cristiandad, abierto también a la tradición oriental, algo muy importante teniendo en cuenta que era candidato al título imperial, que obtuvo finalmente en el año 875.

A partir quizá de 862, Juan Escoto redactó una primera versión de la obra pseudo-dionisiana, formada por cuatro tratados y diez cartas. Los tratados tienen los siguientes títulos: *Sobre la jerarquía celeste*, *Sobre la jerarquía eclesiástica*, *Sobre los nombres divinos* y *Sobre la teología mística*. En el prefacio, y dirigiéndose abiertamente al soberano, el Erígena casi se oculta, quejándose de haber sido incitado a acometer una obra que superaba sus

fuerzas, teniendo en cuenta la dificultad de interpretar un texto tan antiguo, cuyos contenidos se refieren a los más altos misterios.

Poco después de ese ingente trabajo, Carlos pidió al Erígena que tradujera también los *Problemas* de Máximo el Confesor. Una vez más, el traductor se sirve del prefacio para elevar una casi protesta por dicho encargo real debido a las prisas que el rey le metió para llevarlo a cabo, y también subraya la dificultad de la empresa.

Esta labor permitió a Juan Escoto no solo profundizar en el conocimiento de dos gigantes del pensamiento cristiano oriental, sino también perfeccionar su conocimiento de la lengua griega. Así, las primeras partes de estas obras traducidas por el Erígena resultan mucho más oscuras y menos fluidas respecto a las traducidas en último término, teniendo en cuenta el método de traducción en vigor en la Alta Edad Media y seguido por el maestro palatino, que preveía la traducción palabra por palabra en la posición en la que se presentaba en el texto original. Por esta razón, el irlandés retomó la traducción de Dionisio algún tiempo después de haberla terminado y realizó una segunda versión, mejorada. Entre ambas versiones dispone la redacción de un comentario titulado *Explicaciones sobre la jerarquía celeste*, que permitió al Erígena ofrecer una interpretación de la enseñanza de Dionisio sobre la jerarquía angélica.

Mientras tanto, esta traducción había tenido un cierto eco y, desde Roma, Nicolás I pidió una copia para leerla. Fue probablemente para este envío a Roma, muy importante para el perfil político de Carlos el Calvo, que el Erígena preparó la versión mejorada de su Dionisio. En Roma la obra la leyó Anastasio el Bibliotecario, un hombre muy influyente en la curia romana y un gran conocedor de las letras griegas, que reenvió a Francia una copia corregida con sus anotaciones.

En la carta dirigida a Carlos el Calvo que acompañaba esta copia anotada, Anastasio se declara sorprendido de cómo un «bárbaro, que se encuentra en los confines de la tierra», haya podido realizar un trabajo de traducción semejante. Sin embargo, como la teología dionisiana era de difícil comprensión, dejando de lado la habilidad lingüística reconocida al irlandés, Anastasio añadió al código anotado y enviado a Francia unas notas al *Cuerpo areopagítico* realizadas por Juan de Scitopoli y Máximo el Confesor, que

había encontrado y traducido a partir de un código griego conservado en Roma.

Las ambiciones de una síntesis universal: el «Periphyseon»

El encuentro con las riquezas de la enseñanza teológica oriental seguramente produjo un verdadero impacto en el pensador irlandés, que hasta aquel momento había podido madurar sus competencias filosóficas y teológicas exclusivamente a partir de textos de los Padres de la Iglesia de lengua latina y de aquellas pocas obras filosóficas de la Antigüedad que circulaban en estado más o menos fragmentario durante la época carolingia.

Juan Escoto, por su naturaleza, era dado a observar la realidad con una mirada amplia y atenta para no descuidar ningún aspecto. Su interés por las artes liberales atestigua cómo su espíritu se dedicaba a la comprensión del saber según todos los puntos de vista.

Incluso su tratado hasta aquel momento más denso y sistemático, el *Tratado sobre la predestinación*, mostraba de qué modo concebía el saber en función de una red de correspondencias en la que toda la realidad debía ser incluida en sus asuntos generales, y a través de ellos proceder analíticamente hacia la comprensión de los detalles. Así, la cuestión de la predestinación la presentaba a través de un análisis de sus fundamentos, pasando por la teología, la antropología y la cosmología. Ya desde sus primeras obras es evidente que Juan Escoto tenía en mente la idea de una síntesis universal.

También respecto a los autores consultados, el Erígena de la *Predestinación* no se centraba en una selección reducida de nombres, sino que había intentado tener en cuenta un abanico de pensadores y de teorías lo más amplio posible, esforzándose por mostrar cómo los Padres, y en primer lugar Agustín, convenían acerca de la simplicidad de la predestinación.

Los textos de Dionisio y de Máximo el Confesor abrían al maestro palatino un universo nuevo, lleno de teorías y puntos de vista desconocidos para la tradición teológica latina. Su genio filosófico, frente a tanta riqueza, tuvo así la oportunidad de enfrentarse a un reto que produjo una de las más extraordinarias propuestas de lectura de la realidad que la historia de la filosofía haya conocido nunca: el *Periphyseon*.

Este libro, que constituye la obra maestra indiscutible del Erígena y una de las más importantes de la literatura filosófica altomedieval, hasta tal punto que se la define como «la única síntesis teológica y filosófica de la Alta Edad Media», consiste en un diálogo entre un Maestro y un Discípulo, que, partiendo de la palabra «naturaleza», elegida como término capaz de definir toda la realidad, se desarrolla en un largo trayecto de estudio de las formas que la naturaleza puede asumir. El título de este diálogo remite a la centralidad del concepto de naturaleza y está en griego, como prueba del amor del maestro palatino por esta lengua. Significa ‘Sobre las naturalezas’, del griego *peri* («alrededor de») y *physeon*, genitivo plural de *physis*, ‘naturaleza’.

Quizá la elección de este título la dictara la inspiración clasicista que impregnaba toda la cultura carolingia. Juan Escoto quería presentar su tratado-diálogo como una obra puramente filosófica, y no teológica o exegética, por lo que el *Periphyseon* es al mismo tiempo una obra filosófica, teológica y exegética, es decir, en la que la interpretación de las Sagradas Escrituras y de los Padres de la Iglesia halla un amplio espacio.

No es improbable que Juan Escoto se refiriera a los tratados de la Antigüedad en que el concepto de naturaleza era la clave de lectura del origen del mundo y de sus dinámicas: quizá tenía presentes los títulos de las obras de los filósofos presocráticos *Sobre la naturaleza*, como las de Demócrito o Parménides, pero difícilmente podía haber leído más que algunas citas. Probablemente conoció el *Poema sobre la naturaleza* de Lucrecio. Pero la cultura carolingia también había dado vitalidad a obras de erudición con ambición de síntesis universal, tal y como lo demuestra el tratado de Rabano Mauro *Sobre el universo*.

De todos modos, el intento del Erígena va más allá de una presentación erudita del saber y, al mismo tiempo, también del concepto de naturaleza que se difundió en la Antigüedad; de hecho, la obra intenta explicar el universo a través de la revelación bíblica y la investigación racional de las causas del propio universo.

No se ha determinado con precisión los extremos cronológicos de esta obra, pero hay un elemento que acude en nuestra ayuda para poder llegar a una datación máxima: el *Periphyseon* está dedicado al abate Wulfado, prelado de la abadía de Saint-Médard de Soissons, donde el maestro irlandés se alojó

en varias ocasiones y donde se copiaron varios manuscritos del *Periphyseon*, algunos de ellos con anotaciones de la mano del propio Erígena. Wulfado se convirtió en obispo de Bourges en el año 866 y, dado que la dedicatoria del Erígena no menciona este hecho y se refiere a Wulfado como «hermano en Cristo», fórmula que sería inapropiada para un obispo, se deduce que en esta fecha la obra maestra del Erígena ya tenía que estar completada.

El diálogo se desarrolla en cinco libros con límites temáticos definidos, pero con recuperaciones y desarrollos de argumentos ya abordados según puntos de vista nuevos a medida que el texto avanza. Considerando la cantidad y la amplitud de los temas abordados, se reconoce que el maestro palatino pudiera advertir la necesidad de realizar añadidos o insertar precisiones.

Realmente, todo apunta a que nos hallamos ante una obra que, surgida de un proyecto muy preciso, conoció posteriormente importantes variaciones. Estas se observan, sobre todo, en el quinto libro, donde el Erígena desarrolla un tema que ya había tratado en el anterior, la deificación del hombre y el regreso de todas las cosas a Dios. En este libro conclusivo, el Erígena adopta sin embargo un nuevo esquema del retorno, que había encontrado en las *Preguntas a Talasio* de Máximo el Confesor, obra que empezó a traducir poco después de ponerse a redactar el *Periphyseon*.

Este último dato ejemplifica la vivacidad intelectual del filósofo irlandés, un pensador abierto a insertar en su síntesis universal nuevas ideas y nuevos puntos de vista que halla en la continua indagación que hace de sus fuentes filosóficas y patrísticas.

Como ya hemos dicho, el *Periphyseon* es un diálogo entre un maestro (*nutritor*) y un alumno (*alumnus*). La elección de esta forma literaria no quería ser simplemente un homenaje a un género que ha gozado de una indiscutible preferencia en la historia de la filosofía (basta con pensar en los diálogos de Platón, que el Erígena conocía poco, pero también en las obras dialógicas de san Agustín, que, por el contrario, conocía sin duda), sino que se prestaba a expresar lo mejor posible el método dialéctico adoptado por el Erígena en la investigación de la realidad, es decir, la aplicación de la indagación que se desenmaraña como una serie de preguntas que requieren una respuesta racional.

En cuanto a si debemos identificar al Erígena como el maestro o como el discípulo, cabe decir que su pensamiento se expresa justamente en la confrontación dialéctica entre uno y otro: ambos expresan la racionalidad dialógica que avanza hacia la verdad. También es plausible que los diálogos del *Periphyseon* reflejen las modalidades de la enseñanza que adoptó el maestro palatino para con sus alumnos.

Un texto controvertido: los autógrafos erigeneanos y las correcciones de un misterioso ayudante

Los textos medievales han llegado a nosotros como manuscritos sobre pergamino. El autor, una vez terminada la obra, la entregaba a un copista profesional, que realizaba una o más copias, destinadas a servir de modelo para copias ulteriores. En el caso del *Periphyseon*, nos encontramos con un fenómeno más bien poco habitual en la transmisión de las obras medievales, pues contamos con algunos manuscritos que reflejan el trabajo de redacción original, e incluso en algunos de ellos se conservan las notas autógrafas del propio Juan Escoto.

Que el Erígena es autor de estas notas se explica porque las intervenciones de corrección o ampliación en el texto solo pueden ser obra de alguien que actúa en calidad de autor. En el caso de estos manuscritos, es como si nos encontrásemos justo delante de los borradores del *Periphyseon*. Estas anotaciones tienen un gran interés porque nos permiten seguir la evolución del texto y entender por qué su autor había intervenido en la redacción original para ampliarlo y corregirlo.

Sin embargo, estos manuscritos presentan otra particularidad, que ha causado grandes problemas a los filólogos y a los intérpretes del pensamiento del irlandés: la presencia, aparte de las notas autógrafas de Juan Escoto, de añadidos y correcciones de otra mano irlandesa, identificable como tal porque manifiesta los rasgos típicos de la escritura irlandesa altomedieval. En muchos casos, estas notas no presentan problemas, porque parecen dictadas por el propio Juan Escoto y un copista las transcribió en el propio manuscrito. En otros casos, sin embargo, el copista cambió el texto original o añadió notas de forma dubitativa que parecen casi contradecir el pensamiento original del autor.

Esta circunstancia tiene dos posibles soluciones: la primera, que el autor había querido introducir notas explicativas para repasar y quizá moderar su punto de vista acerca de argumentos teológicos que eran objeto de controversia y, por lo tanto, podían suscitar

críticas contra él o contra su protector, Carlos el Calvo, la segunda, que un alumno habría cambiado por su propia y espontánea voluntad el texto del maestro con el objetivo de protegerle ante críticas sobre los argumentos más delicados del debate teológico de su tiempo.

Dirimir esta cuestión es importante no solo para entender por qué el texto del *Periphyseon* quedó enmarañado en las problemáticas de la época en que fue escrito, sino también para entender si las intervenciones del copista irlandés deben considerarse abusivas o bien si reflejan las intenciones del autor. El estudioso que ha llevado a cabo la edición más moderna del *Periphyseon*, el francés Edouard Jeauneau, adoptó esta última solución e interpretó las notas del copista como intervenciones de un alumno que corrige al maestro, expurgándolas del texto. Dado que en muchos casos tales notas empiezan con la fórmula dubitativa «No es quizá que pretenda...» (*Nisi forte quis dicat...*), Jeauneau acuñó un nombre para ese copista: Nisifortinus.

Los escenarios que se abren a partir de esta hipótesis enlazan con los puntos oscuros acerca del destino del filósofo irlandés tal y como se observan en su biografía, llena de lagunas. ¿Acaso Nisifortinus intervino en el texto de su maestro, tras la muerte de este, para moderar sus puntos más controvertidos?

Frente a esta hipótesis, podemos rebatir que el *Periphyseon* no es la última obra del Erígena y tenemos la evidencia de que escribió otras más en los años posteriores para completar su obra maestra. Esta constatación nos permite interpretar las notas de Nisifortinus como intervenciones dictadas por el propio Erígena para hacer su pensamiento menos polémico sobre temas teológicos como el *Filioque* (esto es, sobre la querella referente a la procedencia del Espíritu Santo solo del Padre o del Padre y del Hijo) o la naturaleza del Paraíso, sobre la que era aconsejable adoptar una postura de prudencia, ya que el nombre del Erígena había llegado hasta Roma junto con la traducción de Dionisio Areopagita, mediante la que Carlos el Calvo deseaba acreditarse como protector de los estudios teológicos y defensor de la ortodoxia religiosa a la vista del título imperial.

El comentador del Evangelio de Juan

Juan Escoto prestó una gran atención a la interpretación del texto sagrado, esto es, la Sagrada Escritura, ya fuera con una intención didáctica, como hemos visto en el caso de las *Glosas sobre la Historia sacra*, ya fuera dentro del texto del *Periphyseon*, pero sobre todo con dos textos dedicados a la exégesis del Evangelio de Juan: la *Homilía sobre el prólogo del Evangelio de Juan* y el *Comentario al propio Evangelio de Juan*.

Para el maestro irlandés, la Sagrada Escritura es el punto de partida de la indagación de la realidad y es una fuente a la que la filosofía debe enfrentarse siempre. Por lo tanto, no nos sorprende que el Erígena tuviera una particular predilección por el Evangelio de Juan, que se considera el evangelio teológico por excelencia.

A diferencia de los Evangelios sinópticos, el cuarto evangelio incluye páginas decisivas para la definición de la teología de la Trinidad, de la relación entre el Padre y el Hijo, del Espíritu Santo y, sobre todo, de la teología del Logos, a la que dedica su prólogo, donde Jesucristo está identificado con el Verbo Divino que existió al principio.

Las dos obras del irlandés pertenecen a la fase más avanzada de su vida, tal y como la conocemos. Sin duda pueden definirse como obras de plena madurez, puesto que ambas consideran y retoman los resultados del *Periphyseon*.

La *Homilía*, a juzgar por su título, parece que fue redactada para ser leída durante una celebración litúrgica, lo que haría pensar que el Erígena hubiera sido sacerdote o por lo menos diácono.

Sabemos, en concreto, que el prólogo del Evangelio de Juan se leía la víspera de Navidad, lo cual haría suponer que el maestro irlandés había escrito un texto de comentario a los primeros catorce versículos de este evangelio para una ocasión tan solemne.

La *Homilía* cosechó un gran interés durante todo el medievo, a juzgar por el considerable número de copias que perviven (estas equivalen a unos

sesenta manuscritos). Las razones de semejante éxito hay que buscarlas, sin duda, en la calidad literaria de la obra y, al mismo tiempo, en la claridad de sus enseñanzas, que implican originalidad y un elevado significado espiritual.

Por un error de transcripción, el nombre del autor está equivocado y se confunde con el de Orígenes, el célebre teólogo y exégeta alejandrino que vivió en el siglo III. Quizá este equívoco contribuyera al éxito de la *Homilía* del Erígena, al ponerla bajo la paternidad de un autor antiguo y muy apreciado en el Occidente latino.

La *Homilía* se centra en Juan, el autor del Evangelio. Al principio del texto se define al evangelista como «águila espiritual que hace resonar su voz al oído de la Iglesia» (*Homilía*, 1), lo cual hace alusión a su capacidad de elevarse al misterio del Logos y de darlo a conocer a los hombres a través de su Evangelio. Por este motivo, Juan es modelo de ciencia y de contemplación, así como el apóstol Pedro lo es de fe y de acción.

El Erígena no oculta su propia predilección por la contemplación que «penetra en los íntimos secretos de la soberana palabra divina más sutilmente y más rápidamente que la virtud de la acción» (*Homilía*, 3). Pedro reconoció la divinidad de Cristo (es decir, que era hijo de Dios) en su realidad histórica (esto es, en la encarnación), pero Juan contempló el Verbo «aún no hecho carne, absoluto e infinito en su principio, es decir, en su Padre» (*Homilía*, 3).

Juan pudo llegar a tal grado de contemplación porque fue perfectamente purificado y deificado, concepto que el maestro irlandés retomó de la tradición teológica oriental, por la que Dios se había hecho hombre para que el hombre se convirtiera en dios. Así, el Erígena afirma que «Juan no era hombre, sino más allá del hombre [...] de otro modo no habría podido subir a Dios, si antes no hubiera sido hecho dios» (*Homilía*, 5).

La deificación de Juan es algo superior, también, al rapto de san Pablo al tercer cielo, experiencia que el apóstol narra en su segunda carta a los Corintios, porque el tercer cielo para el Erígena es el paraíso, mientras que Juan va más allá del paraíso, por encima de la naturaleza humana y la angélica.

Si la *Homilía* fue escrita probablemente para una ocasión concreta, sin duda una celebración festiva, en cambio el *Comentario* nace de la voluntad de

ofrecer una interpretación completa del Evangelio de Juan. Sin embargo, este intento no llegó a prosperar porque el único manuscrito que contiene el *Comentario* nos ha llegado incompleto debido a que su autor interrumpió la escritura. Dado que este manuscrito contiene numerosas notas autógrafas del propio Juan Escoto, algunos estudiosos han pensado que la interrupción del comentario se debe a la muerte del maestro palatino, pero los elementos con que contamos no nos permiten sostener hasta el fondo una hipótesis como esta.

Al igual que la *Homilía*, el *Comentario* vuelve a proponer los temas más importantes que había abordado el *Periphyseon*, y del mismo modo contiene varias citas de obras de los Padres griegos que el Erígena había utilizado sobre todo en las últimas partes de su obra maestra. Encontramos de nuevo, por ejemplo, el tema de la deificación y del conocimiento de Dios a través de las teofanías, así como otro elemento característico del pensamiento del Erígena por el cual el hombre, de Dios, solo puede saber que existe pero no qué es.

Los sentidos de las Escrituras: la pluma del pavo real

En el medievo se creía que la Sagrada Escritura se podía leer según cuatro sentidos: histórico, moral, alegórico y anagógico (o místico). Estos cuatro grados constituyen una especie de recorrido ascendente que parte del significado más evidente de la Biblia y se eleva hacia aquellos otros que están ocultos, referidos al corazón de la revelación. El Erígena comparte un planteamiento como este, aunque en la *Homilía* propone una teoría de los sentidos de la Escritura que presenta algunas diferencias con respecto a la clásica teoría de los cuatro sentidos. Para él, la Biblia puede ser interpretada en sentido histórico, en sentido moral, según la ciencia natural y en sentido teológico. En el *Comentario*, el cuadro se simplifica, por lo que tenemos tan solo el sentido literal y el sentido espiritual, pero se ratifica el principio según el cual se puede tener una comprensión múltiple de las Escrituras. En efecto, ya en el *Periphyseon*, el maestro palatino había hablado de esa multiplicidad de sentidos a través de la imagen de la pluma del pavo real, que se presenta en una variedad cromática gracias a una miríada de colores que se combinan en una sola forma.

El poeta de la corte



La capilla palatina de Aquisgrán, modelo de la de Compiègne que mandó construir Carlos el Calvo y celebrada por el Erígena en el poema *Aule sideree*.

Juan Escoto fue un poeta prolífico. No solo su producción en verso es copiosa, hasta el punto de haber dado origen a una antología de poemas, sino que también solía escribir versos a prefacios de otras obras suyas, como el *Tratado sobre la predestinación* o las traducciones de Máximo o Dionisio. Asimismo, hemos recordado que de su mano nos han quedado varias pequeñas composiciones poéticas ocasionales, de tema alegre y ligero.

Por lo tanto, podemos constatar que le gustaba expresarse a través de la poesía, en la que podía condensar plásticamente la intuición especulativa o proponer una síntesis teológica de argumentos que en otros lugares había expresado mediante la argumentación filosófica. Sin embargo, no se limitó a exponer en versos algunos conceptos de su filosofía, pretendiendo una

vocación estetizante, sino que con su obra demuestra cómo a través de la forma poética se pueden vehicular los más altos conceptos de la teología de una forma inmediata, lo que supone una alternativa a la teología basada en la argumentación dialéctica. La recopilación antológica de los poemas del Erígena comprende veinticuatro poemas, algunos de los cuales son simples dísticos y otros son poemas de una considerable longitud, algunos de ellos íntegramente en griego. Se incluyen, asimismo, los poemas que Juan Escoto compuso como prefacio a sus traducciones de Máximo y Dionisio. Es posible que el propio Juan Escoto recopilara esta antología; de ella se excluyeron, no obstante, otras obras poéticas de cierta paternidad erigeneana (diecisiete, para ser concretos) porque, con toda probabilidad, fueron escritas después de la clausura de la antología o destinadas a otros contextos, como, por ejemplo, el largo poema *Aule sideree*, dedicado a la fundación de la capilla palatina de Santa María de Compiègne, una iglesia que mandó construir Carlos el Calvo a imitación de la más famosa capilla palatina de Aquisgrán.

Una primera característica que salta a la vista en la producción poética de Juan Escoto es el uso de términos en griego, ya sea transcritos en alfabeto griego, o bien transliterados en alfabeto latino. Otra es el empleo de figuras como la aliteración y la asonancia a la búsqueda de un efecto sonoro y rítmico particular; en ello se reconoce la voluntad de imitar el hexámetro de Virgilio, poeta muy apreciado por los autores carolingios.

A partir de sus obras dedicadas a las artes liberales, es decir, las *Anotaciones sobre Marciano*, podemos constatar que Juan Escoto mostró un cierto interés por las cuestiones de prosodia y métrica. Sin embargo, en la práctica se limitó a usar tan solo los metros heroico y elegíaco, así como el hexámetro. En él todavía no hay rastro de la poesía rítmica basada en el acento tónico y en la rima que por entonces empezaba a consolidarse en la poesía latina altomedieval por influencia de sus conciudadanos irlandeses.

Los poemas presentan una estructuración que nunca se deja a la casualidad. A menudo la composición se abre con la invitación al lector a contemplar un símbolo o un tema, la cruz, una palabra, el orden creado, y de esto se pasa a la contemplación de los misterios de la salvación representados por la vida y las acciones de Cristo, la Encarnación, la muerte en la cruz, la Resurrección, etcétera. Se trata de temas obligatorios, puesto que varios de estos poemas fueron compuestos a raíz de las recurrencias del calendario cristiano.

Un rasgo que une la poesía del Erígena a su prosa se puede reconocer en el uso de imágenes extraídas de la naturaleza, tratadas como símbolos para acceder a la explicación de verdades filosóficas y teológicas más profundas. En efecto, la poesía de Juan Escoto, como su prosa filosófica, puede considerarse como una teología en forma poética en la que coinciden los temas de la salvación, del conocimiento, de la sabiduría divina que se da en el mundo con el advenimiento de Cristo.

El destinatario de la poesía de Juan Escoto resulta ser, en la mayoría de los casos, Carlos el Calvo; algunos poemas los escribió para celebrar importantes acontecimientos de su reino, como el primero de la recopilación, escrito a raíz de la victoria militar sobre su hermano Luis el Germánico en 858, u otro compuesto para celebrar la asunción por parte del rey Carlos al abadiato de Saint-Denis en el año 867, o también el ya citado *Aule sideree*, escrito con motivo de la fundación de la capilla de Compiègne en 870.

También la esposa de Carlos el Calvo, Ermentrudis, es loada en un poema; en él se cita un hábito litúrgico confeccionado por la reina en persona y destinado al papa Nicolás I para apoyar a su marido en su afán por acreditarse ante Roma como candidato a la corona imperial. Es muy efectista la descripción de la manufactura y el elogio a la habilidad demostrada por Ermentrudis, a la que compara con la mítica diosa Palas Atenea.

Es evidente, por tanto, que para Juan Escoto la actividad poética no fue únicamente un ocio literario, sino que hizo de contrapunto a su reflexión filosófica, casi proponiendo de un modo sintético, como solo la poesía puede hacer, la genuina inspiración cristiana que le hacía reflexionar. También parece claro que los poemas del Erígena atestiguan su confianza para con el soberano y, al mismo tiempo, su papel de poeta de la corte.

Un «ministro de cultura» para el sobrino de Carlomagno

Una biografía repleta de lagunas, las desconfianzas expresadas por los contemporáneos, una posición eclesiástica que se nos escapa (si es que ocupó alguna) y al mismo tiempo una proximidad al rey Carlos el Calvo dentro de un marco que no podemos decir lo que tenía de oficial, todo hace pensar que Juan Escoto pasó por Francia como un meteoro: procedente de Irlanda, quizá regresó al otro lado del canal de la Mancha, dejando una estela sin duda luminosa pero quizá marginal respecto a las dinámicas culturales y políticas del reino franco. Las dificultades de recepción de la originalísima propuesta filosófica y teológica de Juan Escoto, en parte deudora de fuentes orientales poco conocidas por los latinos, y en buena parte producto de su volcánico genio creativo, contribuyen también a dar la impresión de que el irlandés fue un gigante aislado en su tiempo. Así, su obra aparecería como una catedral en el desierto, incapaz de crear un auténtico fenómeno de emulación, de guiar la cultura carolingia y, en un sentido más general, la teología en la dirección de sus propuestas.

Este cuadro es en parte correcto y en parte inexacto. Es cierto que la enseñanza del Erígena no se recibe como una interpretación de la verdad cristiana al mismo nivel que la de los Padres de la Iglesia o los filósofos de la Antigüedad tardía como Boecio, que tuvieron una gran acogida en el medievo; sin embargo, la posición del Erígena como gigante aislado entre sus contemporáneos tampoco responde a la realidad.

Para desmentir esta idea, que corresponde a un cliché romántico, podemos hablar del prestigio del que gozó el Erígena en las escuelas de su época, de lo cual dan testigo varios autores que asistían, por ejemplo, a las escuelas de Laon y de Auxerre, y que se refieren a Juan Escoto como maestro de la dialéctica, de la lengua griega o de las artes liberales. También contamos con la recopilación de hojas manuscritas en las que se presentan sus enseñanzas, redactadas por algún alumno y encuadradas junto a otras obras; este hecho demuestra que los rastros del Erígena se consideraban dignos de ser conservados, en virtud del prestigio de su autor.

El estudio caligráfico de los diferentes manuscritos del Erígena, como, por ejemplo, el más antiguo del *Periphyseon*, que se conserva en Reims y que contiene, entre otras cosas, las notas autógrafas de Juan Escoto, demuestra que el maestro palatino tuvo a su disposición un elevado número de copistas, algo impensable para alguien que no gozara de una posición reconocida y un apoyo económico a sus espaldas.

El hecho de que el Erígena se involucrara en la disputa sobre la predestinación, después de que ese debate encendido desde hacía años llegara a un punto muerto, demuestra asimismo que su nombre era apreciado por el obispado y por el soberano franco en el año 851. Sin embargo, más que cualquier otra evidencia, lo que nos da a entender cuál fue su papel efectivo en la cultura de su tiempo fue su participación en la política cultural de Carlos el Calvo. Esta implicación tuvo como resultados más notables la traducción de Dionisio y Máximo, que el soberano le había encargado para promover su propia imagen de protector de los estudios y de las letras, con una atención particular hacia Oriente, con el fin de acreditarse ante la sede pontificia como digno sucesor a la cabeza del Sacro Imperio Romano tras su abuelo y su padre.

Carlos perseguía ese objetivo valiéndose de una política cultural cuidadosa, por eso se confeccionaron Biblias ricamente ornamentadas para regalar a los pontífices. En algunas de ellas hay versos, quizá con importantes rastros de grecismos, que fueron sin duda obra del Erígena; por ejemplo, en el *Códice áureo* de Sankt Emmeram, en la segunda Biblia de Carlos el Calvo y en la Biblia de San Pablo Extramuros.

También en su producción poética se advierte el homenaje al soberano, reiterado e hiperbólico, que no puede aparecer como una simple voluntad de agradecimiento a quien le protegía o le invitaba a su mesa; estos poemas parecen de alguien que ocupaba una función institucional y reconocida en la corte. Por lo tanto, no son solo el homenaje debido por parte de un poeta cortesano, sino también el reflejo de una colaboración activa con el soberano.

Fe y razón: el método erigeneano

El equilibrio entre filosofía y religión

Para adentrarse en la obra del Erígena es importante entender, ante todo, su método, que a menudo ha sido fuente de equívocos y ha llevado a considerar al pensador irlandés como una especie de racionalista *ante litteram*. Juan Escoto fue un filósofo medieval a todos los efectos y esto significa que su reflexión no puede ser entendida fuera de la Revelación cristiana, que constituye una especie de fundamento axiomático de su pensamiento. De ningún modo el pensador irlandés quiso oponer la razón a la fe, aunque su obra se base en el asunto de la perfecta compatibilidad entre fe y conocimiento. De hecho, en el *Tratado sobre la predestinación* escribe:

¿Qué otra cosa es la filosofía si no la exposición de los principios de la verdadera religión, con la que humildemente se venera y racionalmente se investiga la suma y principal causa de todas las cosas, Dios? Así pues, debemos concluir que la verdadera filosofía es la verdadera religión, y viceversa, que la verdadera religión es la verdadera filosofía.

Además, su participación en el tema de la predestinación se caracterizó justamente por el uso del razonamiento para demostrar una tesis sobre una cuestión de fe que las citas retomadas de los Padres no conseguían resolver a favor de una u otra de las dos facciones contrapuestas. Este recurso explícito y preponderante a la argumentación filosófica había atraído fuertes críticas contra el método que presentaba y seguía el irlandés. De hecho, la teología carolingia hasta aquel momento había seguido el método de la autoridad, según el cual la búsqueda de la verdad se basa en la aprobación de la Escritura y de los Padres de la Iglesia, para quienes una disputa se combatía con largos índices de citas. Pero con Juan Escoto, el método teológico carolingio realizó un gran salto de calidad.

En muchos puntos de su obra afirma la concordia de la razón y de la fe. A menudo incluye citas bíblicas o patristicas para confirmar los resultados de

sus razonamientos, pero, sobre todo, la verdad de la fe es, para él, el punto de partida, así como el límite del razonamiento humano.

Un ejemplo concreto de esta actitud lo encontramos en la discusión de la controvertida teoría de la apocatástasis, que el Erígena aborda en el quinto libro del *Periphyseon*. Según esta teoría, que se remonta al gran teólogo alejandrino Orígenes, al final de los tiempos, con la instauración del Reino de Dios, también las potencias del mal serán redimidas. Juan Escoto, como muchos otros teólogos antes y después que él, advirtió lo fascinante de esta teoría, que presenta una situación de equilibrio final entre el bien y el mal. Tras haber discutido sus aspectos, tomando como referencia las opiniones de los Padres, entre ellos Ambrosio, Agustín y Dionisio, para quienes el mal no puede durar toda la eternidad, el Erígena no fue capaz de aprobar la teoría de la apocatástasis porque falta una prueba cierta en las Escrituras de que las cosas serán así. De hecho, en el Evangelio de Mateo se afirma que el fuego en el que se castigará al diablo y a sus secuaces durará toda la eternidad.

La filosofía del Erígena otorga un lugar privilegiado a la reflexión acerca del conocimiento y la posibilidad para el hombre de conocer la Verdad. Más que un filósofo de la actuación o de la ascesis mística, el Erígena fue un filósofo de la contemplación. Como síntesis de esta aspiración fundamental suya, al final del *Periphyseon* nos dejó una plegaria en la que ruega el don de la Sabiduría y la capacidad de intuir la Verdad:

Oh, Señor Jesús, no te pido ninguna otra recompensa, ninguna otra beatitud, ninguna otra alegría que entender puramente y sin ningún error inducido por una teoría falaz tus palabras, que están inspiradas por tu Espíritu Santo. Esto sería la cúspide de mi felicidad y el fin de la perfecta contemplación, puesto que el alma predispuesta al razonamiento no puede encontrar nada más arriba, aunque esté perfectamente purificada, porque no hay nada más allá.
(*Periphyseon*, V)

La concepción de la verdad para el Erígena no es una cuestión lógica. El razonamiento dialéctico, dice, puede abordar la verdad lógica, pero tiende a excluir la identificación entre la verdad lógica y la Verdad suprema. A la primera puede llegarse a través de la aplicación correcta de las reglas del razonamiento, mientras que la segunda es inalcanzable si no es por medio de su revelación espontánea a los hombres.

Para el Erígena. Dios se da a conocer a los hombres a través de sus teofanías, «apariciones divinas» que en el Antiguo Testamento adoptaban una forma angélica, mientras que en el Nuevo Testamento giran en torno al hecho

de que Dios se manifestó como hombre y vivió como tal en medio de los hombres.

Otro problema referente a la relación entre verdad de fe y autoridad lo afronta el Erígena respecto a las posiciones, a veces discordantes, que observa en los Padres de la Iglesia, sobre todo porque él tenía bajo sus ojos, como pocos autores del medievo, un abanico de textos latinos y griegos que contenían tradiciones distintas. El Erígena justifica las aparentes discordancias recordando que tan solo Dios posee la verdad de todas las cosas, mientras que el hombre, caído a causa del pecado, puede tener la verdad solo de forma parcial. En el caso de los Padres, está convencido de que su capacidad inspirada de investigar las realidades divinas ha producido una teología que contiene una concordia de fondo, si no puede ser captada en su carta, debe ser recuperada a través de la interpretación correcta, que solo puede basarse en el conocimiento de las artes liberales.

La importancia de las artes liberales

Para el Erígena, el camino hacia el conocimiento no puede prescindir en modo alguno de las artes liberales, cuyo estatuto epistemológico es muy notable: son eternas y connaturales al alma, tal y como el maestro palatino afirma en el primer libro del *Periphyseon*; así pues, su aplicación no puede dejar espacio a ninguna ambigüedad cognoscitiva si sus reglas se siguen correctamente. El conocimiento de las artes liberales resulta fundamental para entender el mundo, pero también la Sagrada Escritura; en su *Comentario a la jerarquía celeste* de Dionisio, el maestro palatino afirma lo siguiente: «No existe ninguna Sagrada Escritura que prescinda de las reglas de las disciplinas liberales».

Ciertamente, las artes reflejan la propia estructura del mundo, la esencia de las cosas. Para el Erígena, la madre de las artes es la dialéctica, que permite conocer la división de los seres en géneros y especies, y por ello permite llegar a captar la estructura del mundo tal y como Dios lo creó. La aritmética refleja la multiplicación del uno en el múltiple y el retorno del múltiple al uno, mostrando en los números la ley de la procesión y del retorno, que para el pensador irlandés constituye la ley general del movimiento del universo. La geometría estudia la diferencia de las formas espaciales y las comprende en relación con su unidad, que es el punto. La música incluye las diferencias de los sonidos con relación al tono, que constituye su unidad y del que ellos son la división en el múltiple. Por último, la astrología se centra en los movimientos de los astros y su revolución unitaria en torno a su propia órbita.

Así pues, todas las artes describen en su campo concreto la ley fundamental de la creación, es decir, el origen y la dependencia de cada cosa del Principio y su retorno al mismo. Solo la gramática y la retórica, más que reflejar la naturaleza de las cosas, se basan en reglas convencionales establecidas por el hombre. Son, de hecho, como los brazos de la dialéctica y prestan ayuda a todas las demás artes.

En el inicio del *Tratado sobre la predestinación*, consciente de la originalidad de su método, el Erígena escribe, casi para amonestar al lector,

que en el curso de su obra mostrará aplicaciones de las reglas de las artes liberales al discurso teológico:

A través de estas reglas, y mediante el útil y armonioso *quadrivium* del razonamiento humano, quien es experto en ellas sin duda dominará la disciplina de la argumentación y, por lo tanto, alcanzará la verdad.

Tal es la importancia de las artes, que el Erígena titula uno de los capítulos finales de esta obra con palabras totalmente explícitas: «El error de quienes conciben la predestinación de modo distinto a los santos Padres se debe a la ignorancia de las artes liberales».

Podemos encontrar una importante aplicación de la búsqueda de la unidad de fondo de la teología de los Padres en el *Tratado sobre la predestinación* con relación a san Agustín, cuyas conclusiones acerca de este tema todos los disputantes querían arrimar a sus propias ascuas: para Juan Escoto, la verdadera posición de Agustín respecto a la predestinación debía establecerse a través de la comprensión de las figuras retóricas que usa el doctor africano en sus escritos:

Tal y como el santo padre Aurelio Agustín, autor superabundante de elocuencia cristiana, sagacísimo buscador de la verdad, nobilísimo maestro en las expresiones literales y metafóricas, que están dirigidas a la instrucción de aquellos que emprenden su estudio, alguna vez ha dicho en sus escritos que Dios ha predestinado a los impíos a la perdición o a las penas [...] debemos motivar este uso verbal retomando sus palabras como para contradecirle, de modo que el lector inteligente pueda entender con mayor facilidad sobre la base de qué tipo de expresión retórica él ha afirmado que la predestinación divina concierne a ambos géneros de hombres, esto es, los elegidos por gracia y los abandonados por justicia. (*Tratado sobre la predestinación*, 11).

La dialéctica como vía para entender la estructura de la realidad

Como ya hemos visto, el Erígena considera la dialéctica como la disciplina central del sistema de las artes liberales, definida también como la madre de las artes. La importancia de la disciplina que establece las reglas del razonamiento lógico se debe a que esta constituye la parte de la filosofía que no solo permite llevar a cabo un razonamiento correcto, sino que además refleja las divisiones del ser general en los seres particulares:

El arte que divide los géneros en especies y resuelve las especies en los géneros, y que se denomina dialéctica (*διαλεκτική*), no fue inventado artificialmente por el hombre, sino que fue establecido en la naturaleza de las cosas por el autor de todas las artes. (*Periphyseon*, IV)

Así pues, a través de la dialéctica es posible ir de lo particular a lo universal, del efecto a la causa. Un fragmento del *Comentario sobre la jerarquía celeste* nos sirve para ilustrar este procedimiento cognoscitivo que garantiza la dialéctica:

Tomemos esta piedra o este árbol: para mí son luz. Si me preguntas de qué forma, la razón me estimula, focalizándose en esa o aquella piedra, para poder responderte: muchas cosas se me presentan delante para iluminar mi intelecto; capto que la piedra subsiste buena y bella según sus propias proporciones, se diferencia por género y especie de los demás géneros y especies, está limitada en el número, en virtud del cual es una unidad, no traspasa su propio orden, tiende a su propia posición natural, según la calidad de su propio peso. Estos y otros aspectos parecidos son para mí luces mientras miro esta piedra, así que me iluminan: empiezo a pensar de dónde vienen e intuyo que no le son propias por participación natural a alguna criatura, tanto visible como invisible, así que inmediatamente —siendo mi guía la razón— soy conducido por encima de cualquier cosa a la Causa de todo, desde la que se atribuyen a toda realidad la posición y el orden, el número y la especie y el género, la bondad y la belleza y la esencia, y todo aquello que se le da y concede como don.

De este modo, cada ser creado se convierte en una luz potencial que, gracias a la dialéctica, puede guiar al intelecto a captar la existencia del Creador:

De forma análoga, puede decirse de cualquier criatura, de la más elevada a la más ínfima, es decir, desde la intelectual hasta el cuerpo: considerad las causas y penetradlas con una límpida intuición del intelecto, se convierte en una luz anagógica para aquellos que refieren a esta y a sí mismos a la ley del Creador, y buscan con aplicación al propio Dios y anhelan encontrarlo en todas las cosas que existen, y saben loarlo por encima de todas las cosas que existen. (*Comentario sobre la jerarquía celeste*)

En el *Tratado sobre la predestinación*, Juan Escoto había propuesto una subdivisión de la dialéctica en cuatro partes:

[...] «división», «definición», «demostración» y «resolución». La primera de estas, dividiendo, descompone la unidad en la multiplicidad; la segunda, definiendo, recoge en la unidad la multiplicidad; la tercera, demostrando, deshace las cuestiones irresueltas a través de las evidentes; la cuarta, separando, reconduce las cuestiones complejas a las simples.

En sus obras posteriores, el filósofo irlandés redujo este esquema a dos partes principales, la división y la resolución, puesto que en ellas se reflejan los dos movimientos fundamentales de la creación: el proceso de la unidad a las formas del múltiple y el regreso al uno.

En consecuencia, la teología contempla dos métodos principales: el descensivo o catafáctico y el negativo o apofáctico. El primero permite entender cómo a partir del Creador, causa de todo, se llega a las criaturas sensibles; el segundo, cómo a partir de las criaturas el pensamiento se puede aproximar a la simplicidad del Creador. Tras haberla encontrado en los escritos de Dionisio Areopagita y de Máximo el Confesor, el Erígena se apropiará de esta división de la teología y se convertirá en una verdadera clave de su pensamiento. Con los Padres orientales, el maestro irlandés concibe el acceso a la verdad como una paulatina negación de los atributos propios de las criaturas. La simplicidad absoluta de Dios es comprensible como ausencia de cualquier forma y atributo.

Teología afirmativa, teología negativa y teología mística

Para Juan Escoto, el conocimiento es un proceso que se eleva desde la contemplación de las realidades sensibles hasta el conocimiento de las realidades superiores, las que conciernen a los misterios divinos. Dentro de este cuadro, la

«Fe no es más que el principio por el que una cognición precisa del Creador empieza a abrirse camino en la naturaleza racional». (*Periphyseon*, I).

Sin embargo, el intelecto no puede alcanzar el vértice de este conocimiento, ya que, como atento conocedor de la teología patrística oriental y convencido defensor de la teología negativa, el Erígena no puede admitir un conocimiento «positivo» de Dios. El maestro palatino se apropió del punto de vista por el que Dios solo puede ser entendido por negación lógica de los atributos que distinguen por contraste directo a las criaturas: para acercarse a Dios, es preciso no solo superar la idea de corporeidad y de forma, de extensión en el espacio y en el tiempo, sino también deponer la pretensión de que la esencia de Dios pueda ser objeto del pensamiento.

Para el Erígena, cualquier atributo que se predique de Dios lo es de modo impropio. Asimismo, no se cansa de repetir que lo único que puede afirmarse de Dios es que es (*quia est*), pero de ningún modo lo que es (*non quid est*); esto es así no solo por una incapacidad de la inteligencia humana, sino también por el hecho de que Dios trasciende cualquier atributo que se asigna a la criatura. Para Juan Escoto, como también para los defensores de la teoría negativa antes que él, el conocimiento corresponde al ser, y estando Dios más allá del ser, de él no se puede tener un conocimiento en sentido estricto. De hecho, Dios, tal y como había enseñado Dionisio, permanece envuelto en la tiniebla del misterio, más allá de cualquier forma y de cualquier movimiento del intelecto. Por eso ni siquiera Dios puede conocerse a sí mismo, y, por consiguiente, el conocimiento que tiene Dios de sí mismo es un divino «aconocimiento», y en eso consiste su Sapiencia.

Siguiendo rigurosamente los criterios de la teología negativa, el hombre no podría tener ninguna noción de Dios. Pero para obviar este obstáculo en la

teoría del conocimiento, que de otro modo conduciría al agnosticismo, le sucede la teoría catafáctica, que tiene la siguiente premisa: Dios puede ser conocido porque se da a conocer a través de la revelación.

A partir de lo que constituye un asunto fundamental de toda la cultura medieval, el Erígena considera que la revelación divina tiene dos vías fundamentales: la naturaleza y la Escritura. En la Biblia, la naturaleza se indica como la principal prueba de la existencia del Creador y las magnificencias de la creación se presentan como una manifestación de la gloria de Dios. El Erígena modula este concepto clásico, propio de la cultura bíblica y ampliamente adoptado también por los Padres de la Iglesia, y lo lee a la luz del concepto de teofanía, que retoma de los Padres griegos. Este término, que literalmente significa «aparición divina», da a entender que Dios se manifiesta a través de las apariciones concretas, como las angélicas en el Antiguo Testamento o las del propio Verbo con la encarnación en Jesucristo.

El maestro irlandés, yendo más allá de la interpretación de este concepto, considera que cualquier criatura es una teofanía. Refiriéndose al principio fundamental de la teología negativa por el que Dios no se puede conocer a sí mismo porque si no se autolimitaría, el Erígena entiende la creación a partir de la nada como el conocerse de Dios por cuanto es limitado; pero como esto es imposible, de esa autoconcepción se origina la criatura. El Erígena además concibe la nada no como la negación de cualquier cosa, sino como el súper-ser divino. De este modo, Dios, conociéndose a sí mismo, se concibe como creado, dando vida a la creación como una teofanía.

Para el Erígena, la Biblia como medio de conocimiento de Dios es la principal fuente de la teología catafáctica; de todos modos, también considera que la Escritura le fue dada al hombre caído ya que se volvió incapaz de ver a Dios en las teofanías, una cualidad que habría estado a su alcance gracias a la sapiencia infusa naturalmente de no haber intervenido el pecado original.

Sin embargo, el Erígena reconoce un nivel del conocimiento que va más allá de las teologías afirmativa y negativa. Si estas se desarrollan dentro de los límites del conocimiento humano y permanecen impedidas para un conocimiento del misterio divino desde el «interior», el maestro irlandés se presta a indicar una posibilidad de conocimiento para el hombre que trasciende el propio conocimiento humano. Se trata del conocimiento que el

hombre deificado tiene de lo divino. De ese hombre Juan Escoto reconoce el prototipo en Juan el Evangelista, como escribió en la *Homilía*:

El santo teólogo Juan no se limita a levantar el vuelo por encima de las cosas que pueden ser entendidas por el intelecto y expresadas por la palabra, sino que va más allá, al interior de lo que supera cualquier comprensión y cualquier significado.

El discípulo de la Sapiencia: la doble teoría

A diferencia de la tradición filosófica latina, el Erígena admite que la realidad no se reduce a una contraposición entre el ser y el no ser, o dicho de otra manera, entre cosas que son y cosas que no son, usando el lenguaje de Juan Escoto. Para el filósofo irlandés, la naturaleza divina va más allá de esta misma contraposición fundamental, sobre la que la historia de la filosofía occidental se desarrolló a partir de Parménides. De hecho, el irlandés, más que adepto a la filosofía griega pagana, se reconoce un devoto discípulo de la sapiencia bíblica, tal y como fue recibida y desarrollada por los Padres griegos sobre la base de la fe cristiana.

Según la Biblia, «todas las cosas han sido hechas en la sapiencia» (salmo 103). Esta frase, que podría interpretarse de modo simplista como «hechas de forma sapiente», halla una clave de lectura diferente, basada en el hecho de que a partir de san Pablo los cristianos normalmente identificaron la Sapiencia con el Verbo del propio Dios. Así pues, «hecho en la sapiencia» significa hecho en el Verbo de Dios.

En el tercer libro del *Periphyseon*, el Erígena postula la teoría del «doble intelecto» (*duplex intellectus*), a partir de la cual toda criatura puede ser entendida de dos modos: ante todo, en su eternidad, en el conocimiento que tiene el Creador de ella incluso antes de crearla; por lo tanto, en su existencia creada en el tiempo y en su individuación ontológica. Así, la criatura la conoce el Creador ante todo en sí mismo; pero, paradójicamente, si la criatura se encuentra en el Verbo, no puede ser creada, y por lo tanto no existe. Es conocida antes de ser, gracias a la omnisciencia divina, que el Erígena denomina «potencia gnóstica».

La creación en el Verbo es la creación en la Sapiencia; esto tiene una implicación fundamental: la creación y el creado no son realidades radicalmente contrapuestas, por muy distintas que sean. La creación encuentra su origen no en una nada externa a Dios, sino en el súper-ser divino, porque para el Erígena nada puede ser externo a Dios. De este modo, refiriéndose también a las interpretaciones orientales, el maestro palatino toma posición sobre el principio bíblico sobre el que se basa toda la filosofía cristiana, esto

es, la creación a partir de la nada. Interpretando la nada como el súper-ser divino, nuestro filósofo avala una visión monoteísta en la que todo depende de Dios y está en Dios.

Retomando el conocimiento, sabemos que esa dialéctica permite conocer las cosas en sus distinciones singulares, puesto que Dios las ha creado en el espacio y en el tiempo. La sapiencia va más allá del conocimiento dialéctico, y a través de ella todas las cosas pueden ser entendidas en su unidad supertemporal en Dios. El Erígena destaca que una cosa que se encuentra en su dimensión eterna en Dios antes de ser creada, se halla en un estado superior y mejor respecto a su condición en el espacio y en el tiempo.

En el último libro de su gran diálogo, el maestro palatino presenta la ascensión del conocimiento en los tres grados de la ciencia, de la sapiencia y del no-conocimiento. El hombre pasa de la ciencia divisiva a la sapiencia unitiva y puede acceder, en la deificación, al superconocimiento de los misterios divinos, que van más allá de cualquier división y de cualquier unión.

Los grados del conocimiento según Juan Escoto		
Dialéctica (Ciencia)	Se basa en la razón y en la argumentación dialéctica	Conoce las divisiones del ser universal
Sofiología (Sapiencia)	Se basa unitariamente en los sentidos, en la razón y en el intelecto	Conoce la unidad de los seres en la Sapiencia divina
Hiperteología (No-conocimiento)	Supera cualquier posibilidad del intelecto y de la razón	Conoce los misterios divinos en la tiniebla divina

Así pues, podemos concluir que la filosofía de Juan Escoto, dando vueltas en torno al problema del súper-ser divino y del conocimiento se basa, en un primer nivel, en una comprensión dialéctica del mundo. Esta comprensión dialéctica le permite dar origen a una de las más sublimes expresiones de esta aspiración que la Antigüedad y el medievo constantemente habían mostrado en busca de un orden racional del mundo. En un segundo nivel, la filosofía de Juan Escoto es sofiología, es decir, «discurso en torno a la sapiencia», que

concibe un nivel de conciencia superior al de la razón dialéctica. Por último, el conocimiento más alto es la hiperteología, en la que se supera cualquier conocimiento.

La controversia sobre la predestinación

La postura en el debate sobre la predestinación: el problema del mal

La reflexión sobre el mal constituye el nudo fundamental a través del cual toda civilización está llamada a establecer sus orientaciones más profundas. El problema del mal, lejos de ser un mero concepto filosófico o teológico abstracto, constituye el punto fundamental alrededor del cual gira la organización concreta de la sociedad, orientando los principios de la justicia y de la acción política y estableciendo los límites éticos admitidos por las acciones de los ciudadanos.



Un *faravahar* (disco alado), símbolo del zoroastrismo.

A lo largo de la historia de la filosofía antigua emergieron dos grandes modelos de concepción del mal: uno consideraba el mal como una privación del bien, esto es, como el efecto de una acción, mientras que el otro reconocía la existencia de un principio del mal. El primero, adoptado por la especulación neoplatónica más tardía y por los Padres de la Iglesia, fue el que prevaleció. El otro, aunque minoritario, estuvo encarnado por sistemas filosófico-religiosos abiertamente dualísticos, como el maniqueísmo, que postulaban la existencia de un principio de la Luz eternamente contrapuesto al

principio de las Tinieblas, o como el zoroastrismo (o mazdeísmo) persa, que puede considerarse como un monoteísmo dualista, puesto que concibe la existencia de un creador benévolo, Ahura Mazda, que está en lucha permanente contra el espíritu del mal Angra Mainyu (o Ahriman).

Mientras que en los primeros siglos de nuestra era se produjo un enfrentamiento abierto entre el cristianismo y las concepciones atribuibles al maniqueísmo, la tendencia hacia una concepción dualista del mundo siempre permaneció al acecho al respecto de las interpretaciones teológicas de los problemas de la fe cristiana. El problema de la predestinación justamente coincide con esta casuística.

La definición del mal no puede prescindir de la concepción de su naturaleza y de su origen. La teología cristiana, una vez establecido que el mal no es un principio originario opuesto al principio del bien (que es Dios), sino que es la privación del bien, siempre ha atribuido el origen del mal al libre albedrío del hombre de transgredir el mandamiento divino, que por definición es bueno. En cambio, algunas cuestiones inherentes a este complejo de ideas permanecieron abiertas y suscitaron respuestas teológicas distintas en épocas diferentes, según las problemáticas con las que se encontraban, como, por ejemplo, el problema del castigo del pecado original en los descendientes de Adán (dado que ellos no han cometido ese pecado), o la solución del mal al final de los tiempos y la existencia de un castigo eterno.

Libertad contra necesidad

Una vez establecido que el mal es fruto del libre albedrío del hombre, se plantea el problema de entender si Dios, que es omnisciente, ha previsto el pecado y ha predestinado una pena como castigo para los pecadores. Así, el problema de la predestinación hace emerger un conflicto entre dos visiones del mundo: la bíblica, que presenta el orden del mundo como fruto de la voluntad del Dios personal, y la grecorromana, que, por el contrario, atribuye el orden cósmico a una necesidad eterna e impersonal. En consecuencia, dentro del orden de las cosas se plantea el problema de la relación entre la libertad de la actuación humana y la necesidad cósmica.

El concepto de necesidad, que la cultura antigua estableció como fundamento del orden cósmico eterno, pero sometiéndola a los dioses, en el ámbito cristiano queda trastocado por la voluntariedad del acto creador, en virtud del cual el mundo no es ni necesario ni eterno.

En el ámbito moral, la cuestión sobre la necesidad se traduce en el complejo problema de entender cómo el hombre, caído en el pecado, puede resistirse al mal y llegar a la salvación, valiéndose de su propio libre albedrío y la contemplación de la gracia divina. Una vez establecido que esta ayuda es gratuita, es decir, no sujeta a ninguna necesidad por parte de Dios, queda por fijar si ello conlleva una necesidad para el hombre, dado que la voluntad de Dios es omnipotente.

Todo ello se traduce en la cuestión fundamental: si Dios prevé los pecados y predestina un castigo para los pecadores, ¿la elección de los pecadores sigue siendo libre? Fueron dos las respuestas, antitéticas y contrapuestas, que originaron la disputa carolingia. La primera: Dios, previendo lo que sucederá en el tiempo humano, predestina a una parte de la humanidad a la salvación y a una parte a la condenación. Esta es la tesis de la doble predestinación. A esta se oponía la teoría por la que Dios predestina a la salvación solo a los justos; en cambio, los pecadores son castigados debido a sus acciones, conducidas por su libre albedrío.

El debate sobre la predestinación durante el reinado de Carlos el Calvo

El problema de la predestinación a lo largo de toda la historia del pensamiento filosófico nace de la dificultad de entender cómo conciliar la libertad humana con la omnipotencia y la omnisciencia divinas. Y en el caso concreto del cristianismo, cómo la libertad humana interactúa con la gracia en el camino de la salvación.

El Occidente latino siguió la profunda reflexión que san Agustín de Hipona había dedicado a estos temas. Sin embargo, Agustín, en sus obras, no llega a una solución unívoca y sistemática. Sus respuestas al problema fueron dictadas por la urgencia de impedir las herejías de su tiempo, que ofrecían soluciones unilaterales al problema de la relación entre orden divino y libertad humana. En un primer momento, frente al maniqueísmo y su elevación del mal a principio contrapuesto y coeterno al bien, Agustín hizo hincapié en la libertad del albedrío. Años después, fue llamado para enfrentarse con la herejía pelagiana, que disminuía el papel de la gracia, subrayando que, para salvarse, al hombre le bastaba con su propio libre albedrío y la práctica de las virtudes. El doctor africano elaboró una teología de la gracia y del libre albedrío, que se acercó al resultado de que era imposible para el hombre resistirse al pecado, puesto que la voluntad humana había perdido la libertad de hacer el bien después del pecado original, si no era a través de la ayuda de la gracia.

Los teólogos carolingios otorgaron una gran importancia a la enseñanza de san Agustín. Al vivir en una época de renovación de los estudios literarios, filosóficos y teológicos, intentaron profundizar en las cuestiones fundamentales de la fe cristiana, dando origen, como hemos visto, a importantes debates en torno a diferentes temas. Sin duda, el de la predestinación fue el más largo, también por la dificultad de ponerse de acuerdo acerca de la posición que asumió definitivamente Agustín.

El que hizo saltar la polémica fue el monje sajón Godescalco de Orbais, quien, por otro lado, había sido protagonista de muchas otras controversias teológicas de su época. Tonsurado en Fulda (Sajonia) en el año 822,

Godescalco se estableció en Francia, en el monasterio de Orbais. A continuación viajó a Italia, donde predicó sus tesis sobre la doble predestinación: los justos estaban predestinados a la recompensa eterna; los pecadores, a la pena eterna. Esta teoría generó un gran trastorno y la cuestión viajó más allá de los Alpes, llegando a oídos de Rabano Mauro, que había sido abate de Fulda. En el año 848, Rabano, que mientras tanto se había convertido en arzobispo de Maguncia, convocó un sínodo en esta ciudad que condenó a Godescalco y su tesis sobre la doble predestinación como herética.

El monje sajón regresó a Orbais, pero como ahí se hallaba bajo la jurisdicción del arzobispo Hincmaro de Reims, fue convocado por este último, alertado previamente por el propio Rabano, para que compareciera ante el sínodo que se celebraría en Quierzy, junto al palacio de Carlos el Calvo, en febrero de 849. Una vez expuestas sus tesis, Godescalco se vio condenado de nuevo como herético, se le redujo al estado laical y quedó retenido en el monasterio de Hautvillers, también en la diócesis de Reims. Aunque estuviera recluido, el sajón no se dio por vencido y siguió ratificando su posición por vía epistolar y mediante el tratado titulado *Confesión breve*.

Entonces, Hincmaro apeló a los demás teólogos del reino franco para que se pronunciaran sobre esta cuestión. El obispo de Troyes, Prudencio, contestó en una carta dirigida al propio Hincmaro, y destacó el problema del predestinacionismo agustiniano, según el cual «Dios ha predestinado, es decir, ha predispuesto, no la culpa, sino el castigo».

La postura de Prudencio demostraba que, más allá de Godescalco, existía una división en el obispado franco sobre la interpretación de la predestinación divina y de la enseñanza de Agustín. La respuesta del obispo de Troyes no tuvo como efecto solo el de animar a Godescalco a defender de nuevo su teoría, lo que hizo con la composición de una *Confesión más amplia*, sino que llevó a Hincmaro a constatar que la teoría de la doble predestinación era compartida por personajes de primer nivel como Loup de Ferrières o Ratramno de Corbie, así como por la Iglesia de Lyon.

Agustín, maestro del medievo

La tradición filosófica cristiana, aparte de basarse en la revelación escriturística, reconoció a algunos intérpretes que en su enseñanza mostraron una comprensión espiritual especialmente profunda de los significados de la fe; a estas figuras se las conoce convencionalmente como los «Padres de la Iglesia». El Occidente latino quedó modelado por la enseñanza de diferentes Padres, pero entre estos sin duda fue san Agustín quien ejerció la mayor influencia durante todo el medievo.

Agustín nació en Tagaste (actual Argelia) en el año 354. Estudió retórica y filosofía con objeto de prepararse para la carrera forense, pero era de espíritu inquieto y anhelaba una verdad superior. Esta búsqueda le aproximó inicialmente al maniqueísmo, hasta que, después de años de trabajo y de dudas, el joven filósofo se reconoció en la fe cristiana ortodoxa, y en el año 386 recibió el bautismo en Milán por parte del gran obispo Ambrosio. Tras un breve período de vida monástica, durante la que inició la redacción de sus primeras obras, enfrentándose con la filosofía antigua y, en especial, con el neoplatonismo, Agustín regresó a África, donde se convirtió en obispo de la ciudad de Hipona. Hasta su muerte, acaecida en 430, Agustín fue llamado para enfrentarse con varias herejías, entre ellas, el maniqueísmo de su juventud y el pelagianismo. Debido, asimismo, a las necesidades pastorales que le tuvieron constantemente ocupado, la obra del obispo de Hipona llegó a tener dimensiones realmente considerables.

Las posturas de Agustín acerca de la gracia y el libre albedrío suelen indicarse como «agustinismo», puesto que el planteamiento del problema facilitado por el obispo de Hipona constituyó la espina dorsal de la teología medieval en cuanto a este tema fundamental.

En la Francia carolingia, durante la época de Juan Escoto, el agustinismo se dividía en dos corrientes principales: una septentrional, focalizada en la enseñanza agustiniana acerca del libre albedrío, y una meridional, cuya plaza fuerte se hallaba en

Lyon, que enlazaba con los textos tardíos de Agustín de Hipona y se caracterizaba por el énfasis que daba a la predestinación de la gracia.

Juan Escoto puede inscribirse en el agustinismo del norte, así como Rabano e Hincmaro, mientras que sus adversarios y críticos, Prudencio de Troyes y Floro de Lyon, defensores de la doble predestinación, son representantes típicos del agustinismo medieval.

La intervención de Juan Escoto y la continuación de la disputa

En este contexto, Hincmaro de Reims solicitó la intervención de Juan Escoto. El resultado fue el *Tratado sobre la predestinación*, en diecinueve capítulos, escrito entre finales de 850 y principios de 851. Es probable que la implicación del maestro palatino fuera requerida por el propio Carlos el Calvo.

El tratado del Erígena fue recibido con una vehemente hostilidad por parte de los defensores de la doble predestinación. Prudencio de Troyes, al recibir una copia, redactó una refutación en la que acusaba al Erígena de herejía y rechazaba el uso que hacía de las artes liberales para tratar un tema de naturaleza estrechamente teológica. Dado que Hincmaro, ante estos ataques contra Juan Escoto, no dio ningún paso en su defensa, podemos deducir que no quedó especialmente convencido ni por la metodología que había usado el pensador irlandés ni por los argumentos contra la doble predestinación.

Originado para refutar esta teoría en la versión de Godescalco, el *Tratado sobre la predestinación* representa una especie de manifiesto metodológico y cultural, consciente de su propia originalidad. Entre todas las obras de Juan Escoto que han llegado hasta nosotros, esta es la única que puede acercarse al *Periphyseon* por su gran envergadura, su originalidad y su voluntad de tratar un tema concreto dentro de un marco más amplio, de tal modo que puede considerarse un trabajo precursor.

Sin embargo, el *Tratado sobre la predestinación* muestra unas discrepancias significativas con el pensamiento más maduro del Erígena; por ejemplo, él entiende las cosas que no están (*ea quae non sunt*) en un sentido exclusivamente privativo (por ejemplo, el mal) y las excluye de la obra divina, al contrario que en el *Periphyseon*, en que las cosas que no están son las realidades por encima del ser. El cuerpo del hombre es entendido, siguiendo a san Agustín, como un elemento natural del hombre, al que se le habría añadido el cuerpo espiritual como don si el primer hombre no hubiera pecado. En el *Periphyseon*, el Erígena abandona esta concepción naturalista, siguiendo la visión de Máximo el Confesor, para quien el hombre tenía en

origen el cuerpo espiritual, que perdió debido al pecado, y a cambio obtuvo un cuerpo animal y mortal.

Estas tres discrepancias doctrinales no tienen mucha relevancia en el contexto general del *Tratado sobre la predestinación*, pero son una muestra de la influencia que ejerció durante años la teología oriental en el pensamiento del Erígena. Esta influencia empezó a manifestarse justo en este primer tratado, en el que varios indicios revelan que, ya por entonces, Juan Escoto había leído a Dionisio Areopagita y a Gregorio de Nisa.

La difusión de los «diecinueve capítulos» creó casi un incidente diplomático, puesto que sus comitentes, sobre todo Hincmaro, se sintieron desconcertados ante un resultado tan inesperado, que ofreció un fácil motivo para las críticas de la facción adversaria. Además de Prudencio, contra el tratado del Erígena intervino el diácono Floro, que representaba la posición de la Iglesia de Lyon. Otras críticas fueron dirigidas contra Hincmaro, acusado de crueldad por la reclusión de Godescalco y rebatido por haber involucrado al Erígena en el debate.

Por toda respuesta, el arzobispo de Reims redactó un resumen de su posición acerca de la predestinación en los llamados *Cuatro capítulos*, que en el año 853 fueron firmados en Quierzy también por Carlos el Calvo y por Prudencio de Troyes, que aceptó disentir, aunque solo formalmente, de la teoría de la doble predestinación.

En aquel momento, la cuestión fue trasladada al Concilio de Valence, convocado por el emperador Lotario el 8 de enero de 855. Floro, con el apoyo de los obispos de la archidiócesis de Lyon, mandó condenar algunos escritos de Hincmaro y los «diecinueve capítulos» de Juan Escoto, señalados con el despreciativo nombre de «basura irlandesa». Hincmaro replicó con un voluminoso tratado —hoy perdido— en el que defendía las decisiones de Quierzy (853) y se distanció del tratado del Erígena.

La polémica se prolongó un decenio más y no halló una solución diplomática hasta octubre del año 860. Dado que también el papa romano Nicolás se había posicionado en favor de la doble predestinación, Hincmaro redactó una carta sinodal aludiendo a la doctrina de la predestinación con una fórmula vaga que podía satisfacer a ambas facciones.

El libre albedrío

La principal crítica que dirigió Juan Escoto a Godescalco fue que su teoría de la doble predestinación, por una parte, niega la gracia divina y, por otra, mengua el libre albedrío del hombre. A su parecer, la teoría del monje sajón es incompatible tanto con la fe en el juicio universal como con la existencia del libre albedrío, puesto que presenta una simetría entre recompensa y castigo que depende tan solo de la voluntad de Dios impuesta a los hombres como una necesidad. La necesidad de la predestinación es incompatible con el libre albedrío, ya que anularía la libertad del hombre, pero al mismo tiempo es incompatible con el don de la gracia, puesto que negaría la liberalidad del don divino de la vida eterna.

Juan Escoto subraya que las criaturas racionales (esto es, los hombres y los ángeles) fueron creadas libres y dotadas de voluntad, a imagen y semejanza del Creador. Aunque haya perdido la vida feliz debido al pecado original, el hombre no ha perdido su esencia, por la que tiene el ser, la voluntad y el conocimiento. No ha perdido la voluntad, que fue creada libre, y en él ha permanecido el anhelo hacia la felicidad.

Para el Erígena, la diferencia entre la condición actual y la anterior al pecado es que, antes de caer, el hombre podía pecar pero no quería caer en la miseria. Con el pecado, el hombre perdió la fuerza y el poder del libre albedrío, que solo puede recuperar por la gracia, pero no perdió la libertad del querer, que es connatural en él. La predestinación constituye, por lo tanto, un trayecto de salvación, establecido por la gracia divina, que el hombre puede decidir libremente si inicia o no. Si lo hace, los dones de la gracia se harán actuales para quien los haya buscado; si no, quedarán latentes y únicamente potenciales.

Al contrario que la predestinación, el concepto de necesidad supone, en cambio, la aplicación necesaria, sin que el hombre tenga la posibilidad de determinar su propio futuro. El Erígena subraya que el gran error de Godescalco y de los que, como él, creen en la predestinación al castigo, así como a la vida eterna, es que confunden la predestinación con la necesidad. La predestinación está de parte de la libertad y se contrapone a la necesidad: ante todo, no obliga a ningún hombre a cometer pecados, ni conmina penas como castigo del pecado; pero tampoco obliga a ningún hombre a ser virtuoso y a merecer la vida eterna. Así, la predestinación se entiende como el límite

natural contra el que se detendrá la acción de quien comete el mal y, al mismo tiempo, como la preparación divina del camino hacia la salvación. Un camino que el hombre puede emprender por su libre albedrío.

El maestro irlandés elabora una teoría antropológica a la luz de la cual analiza las problemáticas de la voluntad refiriéndose a la naturaleza del hombre: este análisis se abre en el cuarto capítulo del tratado y se desarrolla en los posteriores, en los que se establece que el pecado solo tiene su origen en la voluntad.

La voluntad del hombre es racional y cambiante y no puede someterse a una voluntad irracional si no es a través del libre albedrío. Esto se considera como un bien intermedio, ya que puede usarse tanto para el bien como para el mal, a diferencia de los grandes bienes (como la prudencia o la justicia), que no pueden usarse mal.

Según Agustín, la voluntad humana, que a su vez es un bien intermedio, obtiene un bien mayor si se une al bien inmutable, mientras que si peca, se aleja del sumo bien. En el octavo capítulo, el Erígena aclara finalmente que la voluntad humana fue creada libre por naturaleza y habría llegado a una libertad mayor de no haber caído en el pecado. El libre albedrío se explica como el movimiento de la libre voluntad. A partir del momento en que la voluntad no puede ser influida por una voluntad inferior, sino que solo puede seguir a una voluntad superior o a sí misma, de ello se deriva que el movimiento natural del hombre es el producto de la cooperación entre la voluntad de Dios, que está en el bien, y el libre albedrío. Así pues, todas las acciones rectas son el producto de una sinergia entre el libre albedrío humano y la gracia divina, mientras que las acciones malvadas son el fruto del movimiento perverso del libre albedrío instigado por el diablo.

La teoría del lenguaje explica la naturaleza del mal y del pecado

Los capítulos noveno y décimo desarrollan la teología del lenguaje de un modo muy original, ya que en ellos leemos un avance de la teología apofática que va a caracterizar las obras posteriores del maestro irlandés. En el noveno capítulo, el Erígena sostiene que el lenguaje humano es insuficiente para describir la realidad divina: no puede decirse nada de Dios en sentido propio. Por consiguiente, considera que las palabras sirven al hombre caído tras el pecado para conservar la noción del Creador, pero que no son suficientes para expresar su naturaleza.

Asimismo, clasifica en tres categorías las expresiones verbales que pueden referirse a Dios en sentido «casi propio»: por analogía, por antífrasis y por diferencia. Esta clasificación permite esclarecer en qué sentido se habla de presciencia y predestinación divina: «presciencia divina» es una expresión por antífrasis, ya que nada es futuro para Dios. De hecho, la antífrasis es una figura retórica cuyo significado real es contrario a su significado literal. Del mismo modo, hablar de «predestinación divina» es impropio, puesto que la actuación divina no se sitúa en el tiempo: así, presciencia y predestinación se refieren a Dios por analogía con las realidades temporales. Estas se incluyen en la antífrasis, pero también en la analogía, ya que entre eternidad y tiempo existe una relación analógica.

Así, después de establecer que «presciencia» y «predestinación» son expresiones antifrásticas, su correcta interpretación lleva a la afirmación de que Dios ha concedido la libertad de elección al hombre. De modo similar, el fuego eterno es llamado «mal» por antífrasis. Sin embargo, en sentido propio, el mal solo tiene dos especies: el pecado y la pena del pecado. Es únicamente por antífrasis que se dice que Dios «predestina» el mal, puesto que el mal es corrupción del bien o no puede incluirse en la esfera de la actuación divina.

El pecado se entiende como un concepto privativo, ya que es una corrupción de la vida feliz; por lo tanto, no posee una sustancia, sino que, igual que sus consecuencias (la miseria y la muerte), no tiene otra causa que la nada. El pecado y sus consecuencias se conocen precisamente no

conociéndolos, y puesto que cualquier defecto o privación es nada, no puede ser conocido o predestinado por Dios.

Correcciones a las interpretaciones de Agustín

Las explicaciones acerca de los significados retóricos de las expresiones usadas habitualmente para hablar de predestinación llevan al maestro palatino a establecer lo siguiente: la afirmación de que Dios ha predestinado a los justos a la felicidad está dicha por analogía con la temporalidad, mientras que la afirmación de que Dios ha predestinado a los malvados a la miseria está dicha, en cambio, por antífrasis. Ambas se entienden como impropias: la primera tiene sentido si se entiende que Dios ha preparado, antes del tiempo, la vía para la salvación, y la segunda tiene sentido si se entiende que Dios no ha obligado a nadie a ser malvado, sino que ha preparado un límite para las malas acciones realizadas a través del libre albedrío. Juan Escoto dedica a este punto una larga sección exegética con el fin de demostrar que en las Sagradas Escrituras y en los Padres se habla exclusivamente de la predestinación de los santos y en ningún caso de una predestinación de los malvados. El principal objetivo del irlandés era refutar la atribución a Agustín de la teoría de la predestinación de los malvados al castigo, la misma que Godescalco argumentó a través de una sustanciosa lista de citas que aparentemente conducían en esta dirección.

Para el Erígena, el padre africano, que era maestro de retórica, en realidad no hizo más que emplear expresiones metafóricas al hablar de «predestinados a la felicidad» y de «predestinados al castigo»; estas expresiones se interpretan a la luz de las reglas de la retórica. Vuelve sobre la unidad de presciencia y predestinación y las distingue a partir de la base de la definición por diferencia: la predestinación es la presciencia por parte de Dios de las únicas cosas que va a hacer. La interpretación correcta de la doctrina agustiniana permite, pues, concluir que el castigo del pecado es competencia de la justicia divina, no de la predestinación, que es preparación de la gracia divina.

Juan Escoto rebate a su adversario que está interpretando mal a san Agustín, cuya postura acerca de la predestinación se entiende, como hemos dicho, a través de la aplicación de las reglas de la retórica. En el último capítulo propone una referencia metodológica a los resultados alcanzados, subrayando que la mala interpretación de Agustín se debe a la ignorancia de

las artes liberales y de la lengua griega. En cuanto a la utilidad del conocimiento del griego, se proponen como ejemplos algunos pasajes de las epístolas paulinas en las que se hace evidente que la previsión y la predestinación se designan con los mismos términos. Para Dios, prever, predestinar o predefinir constituyen la misma acción; predestinadas son solo las cosas que existen, y no predestinadas son las cosas que no existen. De hecho. Dios no ha creado ni la muerte, ni la pena ni el castigo, sino que el propio pecado es la pena y el castigo del pecado, por lo que pecar ya es un castigo en sí mismo.

Refiriéndose a la controvertida teoría de Agustín por la que Dios habría predestinado solo a algunos para ser salvados y los habría sacado de la masa condenada, dejando en esta a los pecadores, Juan Escoto observa que Dios no abandona a los pecadores en la masa condenada, sino tan solo aquello que en ellos no ha creado, es decir, el movimiento perverso de la voluntad.

La justicia divina y la naturaleza del castigo

Según Agustín, el castigo se prepara con justicia para quien no quiere convertirse a la fe y actúa según el mal. Para entender la relación entre predestinación y justicia divina, podemos servirnos de una comparación con las leyes humanas, que no obligan a nadie a cometer delitos por el hecho de imponer de antemano las penas que deben aplicarse sobre quienes los cometen. Entre la predestinación y el castigo se interpone el juicio, que sitúa en el centro el libre albedrío del hombre: si este, después de recibir la gracia, la rechaza y accede al mal, será justamente castigado. En consecuencia, se comprende que la predestinación no impide que el hombre peque, sino que solo le ofrece la posibilidad de alcanzar la felicidad, siempre y cuando rechace libremente el pecado y se sirva de los dones concedidos por Dios para su salvación.

Así pues, una vez confirmado que la predestinación no se refiere al castigo de los pecadores, Juan Escoto llega a dar una definición de aquello en lo que consiste la pena. Los resultados de la reflexión del Erígena a este respecto son de una gran originalidad y aportan precisión al cuadro de la antropología bosquejado en los anteriores capítulos del tratado. El fundamento del discurso del pensador irlandés acerca del castigo es que aquellos que Dios ha creado en el bien no pueden ser castigados porque su naturaleza permanece en el bien. Como afirma asimismo Agustín, no es la naturaleza del pecador la que debe ser castigada, sino su mala voluntad. Del mismo modo, en el diablo no existe la naturaleza angélica que hay que castigar, sino su perversa voluntad. La perversión de la voluntad no es natural, ya que Dios no la quiso, sino que es el único inicio que puede encontrarse en el hombre (y en el diablo).

A partir de ahí, el Erígena ofrece una interpretación del pecado original basada en la distinción entre naturaleza y voluntad. No fue la naturaleza del primer hombre que pecó, sino la voluntad de todos los hombres a pecar en él, de modo que todos son castigados debido a la elección de su propia voluntad. No fue Adán quien pecó para todos, sino que todos pecaron de modo individual en él, por lo que en ningún hombre la naturaleza resulta castigada,

sino la voluntad pecadora de cada uno. Por justicia, nadie es castigado por el pecado ajeno.

Si, por una parte, se concluye que ninguna naturaleza puede ser castigada o encontrarse en la miseria, por la otra se infiere que ninguna naturaleza castiga. El bien no produce una privación del bien, de modo que el pecado no proviene de una criatura racional. El mal, por el contrario, proviene de la soberbia. El hombre, al pecar, no cae del bien al mal, sino que pasa del amor a los bienes superiores al amor por los bienes inferiores y transitorios. De esto se deduce que el mal es el mal uso de los bienes de la creación. La pena consiguiente al pecado se debe a la pérdida de los bienes volubles a los que se dirigía el anhelo de la voluntad perversa.

Si ninguna naturaleza es castigada por otra naturaleza, hay que concluir que el pecado es castigado por el propio pecado, por lo que el castigo del pecador al fuego eterno no es más que la ausencia de la felicidad de la vida eterna: el tormento será estimulado por el deseo de aquella felicidad, que permanece en la conciencia de los pecadores como noción y memoria. Así, mientras que las virtudes terrenales en la vida ultraterrena se transformarán en paz y felicidad, los pecados cometidos durante la vida terrena se transformarán en castigo de esos propios pecados.

El argumento cosmológico: el orden de la creación y el castigo a los pecadores

La teoría antropológica que elaboró Juan Escoto llega a establecer que el castigo no concierne a la naturaleza del hombre, sino tan solo a su voluntad, que estará atormentada por el deseo latente de los bienes de este mundo que nunca podrá alcanzar en cuanto se halle en el castigo eterno. Sin embargo, en los últimos tres capítulos del *Tratado sobre la predestinación*, el filósofo irlandés da una explicación en clave cosmológica acerca de la naturaleza del castigo del pecado, refiriéndose a la teoría agustiniana del orden y a las teorías naturalísticas relativas a la acción de los elementos cósmicos, en especial del fuego eterno, que en la Biblia se indica como el agente del castigo de los pecadores.

El Erígena afirma que Dios ha dispuesto el orden del universo de forma que se impida que la acción de los malvados perjudique la belleza de la creación. Por lo tanto, los tormentos que los malvados sufren por causa de los elementos cósmicos se deben al enfrentamiento entre el movimiento perverso del libre albedrío y los límites opuestos por el orden cósmico al movimiento transgresivo del pecador. Para ilustrar el hecho de que no hay elementos o eventos cósmicos predestinados por Dios como castigo a los pecadores, el Erígena compara el orden cósmico con un salón real donde las personas saludables pueden gozar de sus bellezas, mientras que las enfermas sufren debido a su propia condición interior; de este modo, el orden universal abarca tanto a justos como a pecadores, pero solo los primeros disfrutan de la belleza del cosmos, mientras que los segundos están atormentados por los malos deseos que llevan en su interior.

Así pues, los hombres impíos no son castigados por ningún agente de la creación, sino interiormente por su propia impiedad, del mismo modo que no puede considerarse mala la naturaleza del sol si se le mira durante tanto tiempo que llega a dañar los ojos. Igualmente, el fuego eterno, creado al final de la conservación del orden universal, solo castiga a quien se acerca a él. Los ángeles rebeldes cayeron de las regiones etéreas a las aéreas, donde sufren los tormentos del fuego eterno.

El último capítulo del *Tratado*, el decimonoveno, ofrece una explicación acerca de la naturaleza del castigo sobre la base de la teoría de los cinco elementos: el fuego eterno, que es uno de los cuatro elementos corpóreos, aunque se le denomine «incorpóreo» debido a su ligereza, es el único fuego escatológico y en él se encontrarán tanto los justos como el diablo y sus ministros. Los justos y los malvados serán colocados en el fuego eterno; los primeros gozarán de la vida eterna y los segundos serán castigados por su propia corrupción, del mismo modo que el agua sostiene a quien nada y mata a quien se ahoga. Así, cada cual es castigado por su propia desobediencia, que no viene de Dios, sino de sí mismo. En este fuego, los cuerpos de los santos se harán etéreos y serán incorruptibles, mientras que los cuerpos de los impíos se harán aéreos y serán castigados (como el diablo) por el fuego, elemento que domina el aire.

El elemento dominante —esto es, el éter— atraerá hacia sí las calidades inferiores, provocando la alegría de las naturalezas pero también el tormento de las voluntades malvadas. Esto nos permite entender que los tormentos del fuego eterno finalizarán con la conservación de las naturalezas de las criaturas malvadas, que deberán resplandecer en el orden del universo aunque estén privadas de la felicidad (que existe por la gracia) en las tribulaciones eternas, donde los cuerpos de los impíos arderán de modo inextinguible como la piedra del asbesto. El Erígena ratifica, por último, que el fuego de la Gehena no atormentará la sustancia del pecador, sino su sentido interior.

La naturaleza y sus divisiones el «Periphyseon»

La división bipartita y la división cuatripartita

En el gran diálogo que constituye la obra maestra del maestro palatino, asistimos al desarrollo de un ambicioso proyecto que pretende describir la totalidad de las cosas dentro de una mirada unitaria. El método dialéctico de la división y de la resolución ofrece al Erígena la base en la que empezar, tal y como constatamos desde las primeras palabras que abren la obra: ahí se identifica y propone un concepto general al que se refieren las divisiones de todas las cosas. Este concepto general está expresado con el término «naturaleza»:

Cuando reflexiono y con mayor aplicación me dispongo a investigar —siempre y cuando las fuerzas me ayuden— en torno a la primera y suma división de todas las cosas que pueden ser concebidas por el intelecto o superan su capacidad, que consiste en las cosas que existen y en las cosas que no existen, me viene a la cabeza un término general que las recoge todas: en griego se llama *Φύσις*, en latín, *natura*. (*Periphyseon*, II).

El significado de la expresión «término general» en el lenguaje de la dialéctica posee un valor técnico preciso: la división pasa del género a la especie, por lo que la primera y suma división considera como sus especies las «cosas que existen» y las «cosas que no existen». Por lo tanto, tiene que haber un género antecedente a esa división, y este género se denomina *natura* o *physis*.

El concepto de naturaleza como nombre del género bajo el que se juntan todas las cosas es intuitivo para el intelecto y constituye la noción más alta que se puede presentar al entendimiento humano. Las reglas de la dialéctica ayudan a canalizar esta intuición dentro de un esquema de comprensión racional, del que procede la investigación «con mayor aplicación», que es la que permite construir un saber cierto a partir de las nociones inmediatas del intelecto.

Esta división fundamental entre las «cosas que existen» (*ea quae sunt*) y las «cosas que no existen» (*ea quae non sunt*) se halla en toda la obra de Juan Escoto. Ya la encontramos en el *Tratado sobre la predestinación*, se observa varias veces en el *Periphyseon* y no falta en obras más tardías. Entendemos que su origen debe proceder del conocimiento de las artes liberales, puesto que entre el *Tratado sobre la predestinación* y el *Periphyseon* se produce una maduración de significado, como ya hemos recordado: el maestro palatino originalmente concibe las cosas que no existen como las realidades que no poseen sustancia, como el mal, las tinieblas y todo aquello que en realidad solo existe como palabra que indica la negación o la falta de algo. A continuación, probablemente por influencia de la lectura de Dionisio Areopagita, en quien también se encuentra esta división, Juan Escoto concibe las cosas que no existen no como negación en absoluto, sino como equivalente de las cosas que están más allá del ser.

En la *Homilía*, la suma división aparece desde las primeras líneas, con una precisión de tipo teológico:

Defino como «cosas que existen» aquellas que no escapan totalmente a la comprensión humana o angélica, mientras que defino como «cosas que no existen» aquellas que sobrepasan completamente cualquier esfuerzo de la inteligencia, aunque sean inferiores a Dios y no sean incluidas fuera del número de las cosas creadas por la única causa de todo.

Junto a esta división bipartita de la naturaleza, Juan Escoto aún presenta otra, cuatripartita, en la que no se tiene en cuenta únicamente la división entre las cosas que existen y las que no existen, que es una división ontológica, es decir, basada en la contraposición entre el ser y el no-ser. La división cuatripartita se refiere a las divisiones de la naturaleza a partir del verbo «crear», por el que se establece una diferencia entre las realidades creadas y las realidades increadas y, al mismo tiempo, entre las realidades que pueden crear y aquellas que no pueden crear.

Las cuatro divisiones de la naturaleza, pues, son las siguientes:

1. Naturaleza que crea y que no es creada.
2. Naturaleza que es creada y que crea.
3. Naturaleza que es creada y que no crea.
4. Naturaleza que no crea y que no es creada.

Si el género superior a la división entre las cosas que existen y las cosas que no existen se llama naturaleza, recordando lo dicho en el fragmento

citado de la *Homilía*, podemos observar que, en esta división, Dios coincide con el término «naturaleza». Por el contrario, en la división cuatripartita, Dios se identifica en la primera y en la cuarta naturaleza. Pero, del mismo modo, las realidades creadas son naturaleza: la segunda división de la naturaleza consiste en las causas primordiales de todas las cosas, y la tercera división consiste en los efectos de las causas primordiales, es decir, en la naturaleza sensible.

Por lo tanto, en el término «naturaleza» tenemos una comprensión unitaria del todo: Dios y el mundo, ser y no ser, uno y muchos, unidad y diferencia. Este modo de presentar las cosas conlleva, obviamente, la necesidad de entender de qué modo es posible este reagrupamiento de cualquier cosa que pueda ser comprendida o se escapa a la agudeza del intelecto. El *Periphyseon* es la respuesta a esta cuestión.

Las cinco modalidades de la primera y suma división

Antes de abordar la cuádruple división, Juan Escoto se extiende sobre la primera y suma división, entre ser y no ser, y enumera sus cinco modalidades:

1. La primera modalidad se refiere al conocimiento: las cosas que existen son las que pueden ser percibidas por los sentidos o comprendidas por el intelecto, mientras que las cosas que superan los límites del intelecto son las que se dice que no existen. La esencia de Dios se entiende como superior al ser porque no puede ser conocida, de ella solo puede afirmarse que existe, pero no qué es. El Erígena entiende el no-ser exclusivamente como aquello que está más allá del ser, de ningún modo como privación absoluta, algo que él no considera admisible.
2. La segunda modalidad considera la gradación de los seres: desde los seres más elevados, que son los ángeles cercanos a Dios, hasta las criaturas inanimadas, que constituyen los seres más ínfimos, existe como una escalera cuyos peldaños superiores constituyen un nivel de ser superior y aquellos más bajos, un grado de ser inferior. Por ello, de un ser superior respecto a un ser inferior se dice que «es», mientras que de un ser inferior respecto a un ser superior se dice que «no es».
3. La tercera modalidad es la que se refiere a las causas primordiales. En ellas, cada criatura está comprendida dentro del tiempo y dentro del espacio. En este sentido, por lo tanto, las criaturas consideradas como causas «no son». En cambio, en su condición de existencia en el espacio y en el tiempo, se puede afirmar que las criaturas «son».
4. La cuarta modalidad es la que el Erígena atribuye a los filósofos antiguos. Es la modalidad del ser según el tiempo: las cosas existen durante el tiempo de su existencia; pero, antes de nacer o de ser formadas, no existen y, del mismo modo, corrompiéndose pasan y, por lo tanto, ya no son.
5. La quinta modalidad se conoce únicamente en el hombre; este ha sido creado en su perfección a imagen y semejanza de Dios en Adán, pero, tras el pecado, ha caído desde esta condición hasta otra que se puede concebir como no-ser respecto a la existencia para la que había sido hecho. Sin embargo, a través de la encarnación de su Verbo, Dios hace volver al hombre caldo a su auténtico ser.

Un título equivocado

A menudo, la obra maestra del Erígena se cita bajo el título de *División de la naturaleza*. Este título es erróneo y nace de un equívoco. En los manuscritos del *Periphyseon* se encuentran unos títulos al margen que son útiles para reconocer los temas de los que su autor está hablando en el texto. Suponen realmente una notable facilitación en un texto de considerable longitud o, sobre todo, de una gran densidad especulativa.

En el primer libro, es decir, al principio de toda la obra, encontramos anotado al margen el título que indica el tema con el que se abre el diálogo, que es la división de la naturaleza (*De divisione naturae*).

El primer editor moderno de la obra maestra del Erígena, Thomas Gale, que la publicó en Oxford en 1681, al no contar con un significativo número de manuscritos y al no conocer otras referencias indirectas al título, consideró que el título colocado en el inicio del primer libro era el título de toda la obra. Por este motivo, el *Periphyseon* se publicó varias veces, en época moderna y aún hoy, bajo el título de su primer párrafo, *Sobre la división de la naturaleza*, en el que ciertamente podemos reconocer el tema general de toda la obra, pero que sería incorrecto considerar como su título general.

La corrección fue posible con el hallazgo de otros manuscritos y gracias a un conocimiento más profundo de la tradición indirecta de la obra del Erígena, así como a unas referencias internas en ella: el maestro palatino cita en otras publicaciones su obra maestra con el título de *Periphyseon*.

Sin embargo, como es sabido, los errores arraigan profundamente como la mala hierba. Y el que cometió Gale sobre el título, por otro lado justificable, aún es recurrente, hasta el punto que ninguna de las traducciones integrales ha aparecido, por el momento, con el título exacto.

La primera naturaleza: Dios creador

Volvamos ahora a las cuatro naturalezas expuestas en el párrafo inicial de este capítulo. Están identificadas por una cuádruple combinación de la conjugación del verbo «crear» al participio, activo y pasivo, y al indicativo activo, en forma afirmativa y negativa. Es más difícil de decir que de entender. Por lo que respecta a su identificación, la primera naturaleza, la «que crea y no está creada», no presenta problemas. De hecho, Dios, para la tradición cristiana, es el Creador y está increado. Es la causa primera de todas las cosas, y no hay nada anterior o superior a él. Aparte de ser eterno e inmutable, Dios también es incognoscible.

Justamente a propósito de la posibilidad de conocer a Dios, el Erígena plantea a continuación la cuestión de si los ángeles y los hombres pueden y podrán tener un conocimiento directo de Dios y contemplarlo en su esencia. Aunque san Pablo hubiera escrito en la Epístola a los romanos que «la paz de Cristo supera cualquier intelecto», san Agustín, en *La ciudad de Dios*, parece admitir la posibilidad de contemplar a Dios en sí mismo. Juan Escoto quiere esclarecer este problema, porque la concepción religiosa cristiano-medieval identificaba el premio de la felicidad y de la vida eterna precisamente en la contemplación de Dios. Así, ¿qué felicidad podría dar un Dios incognoscible?

La teología apofáctica oriental, que el Erígena había estudiado en profundidad en los años en los que empezaba a escribir el *Periphyseon*, establecía, sin embargo, que la esencia de Dios escapa a cualquier posibilidad de conocimiento, incluso para los ángeles más elevados. La solución a este dilema la proporciona el maestro irlandés a través de la teología oriental, con el concepto de «teofanía», o de «aparición divina». En la teofanía, Dios se da a conocer revistiendo formas «creaturales». La propia encarnación de Cristo por parte del Erígena, siguiendo a Máximo el Confesor, es una teofanía, o más bien la suprema teofanía, porque en ella Dios se da a conocer asumiendo la naturaleza humana, que es una naturaleza creada. Así, el acceso a Dios por parte del intelecto estaría destinado a no encontrar nunca un cumplimiento, si Dios no bajara por amor y misericordia hacia las criaturas, dándose a conocer a ellas por medio de las teofanías. En esta vida, la teofanía se da a los que han alcanzado un grado de purificación adecuado, mientras que en el siglo

posterior, esta será la modalidad con la que los beatos verán a Dios, aunque no en esencia.

Una vez esclarecido el problema de las modalidades y de los límites del conocimiento de Dios, el Erígena aborda la etimología de su nombre, basándose en el término correspondiente griego *theos*, que hace derivar del verbo, *theoro* («veo») y *théo* («corro»). Conforme al uso medieval de concebir las etimologías como una clave para entender el significado más profundo de las palabras, Juan Escoto explica estas dos etimologías con el hecho de que Dios ve todas las cosas en sí mismo antes de crearlas, y al crearlas es como si corriera en todas las cosas.

Aclarados ya estos aspectos generales sobre la naturaleza y el conocimiento de Dios, el Erígena pasa a abordar la teología trinitaria, es decir, el modo en que la tradición revelada ha explicado que la causa primera de la creación es trina: un Dios en tres personas. Aquí el filósofo irlandés se limita a aclarar que no es diferente la esencia del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, sino que el único Dios es una esencia y tres sustancias.

En este punto, el Erígena demuestra que se distancia de la nomenclatura propia de la tradición teológica y filosófica latina, que concibe la esencia como sinónimo de sustancia; por el contrario, él entiende que la sustancia es la individuación singular de la esencia, correspondiente al griego *hypóstasis*, y en última instancia a la persona. Refiriéndose de nuevo a la teología negativa dionisiana, subraya que los nombres de las tres personas divinas son en realidad «más-que-nombres», y su conocimiento sirve para revelar no las relaciones entre las personas divinas en sí, sino su apertura al conocimiento humano.

Para justificar la posibilidad de hablar en términos positivos de Dios, a través de los datos de la revelación, el Erígena establece la diferencia entre teología catafáctica y teología apofáctica. La teología apofáctica niega que la esencia o la sustancia divina sea una de las cosas que existen, mientras que la teología catafáctica predica de Dios las cosas que existen, pero en sentido propio, es decir, no en el sentido de que Dios puede ser identificado con una de las cosas que existen, sino porque cualquier cosa que ha sido creada por Dios puede ser usada como nombre divino, en sentido figurado.

Al referirse a los nombres más elevados de Dios, el Erígena, siguiendo los pasos de la hiperteología de Dionisio, afirma que Dios está más allá de cualquier atributo: a Dios no se le puede contraponer nada, Dios está más allá del bien, porque al bien se opone la maldad, y más allá del ser, porque al ser se opone el no-ser, y asimismo más allá del concepto de Dios, porque la etimología de *θεός* como «ver» y «correr» concuerda con Dios en su dimensión catafáctica y creativa, no con su esencia. Por lo tanto, Dios está también más allá de la eternidad.

Una vez establecidos los fundamentos de la teoría negativa (o apofáctica) y de la hiperteología como el enfoque más correcto al conocimiento de Dios en sentido propio, el maestro palatino reconoce que la teología catafáctica es la única forma por la que se permite al hombre hablar de Dios, ya sea en la Escritura o en la liturgia. La dialéctica ayuda al intelecto humano proporcionándole las categorías con las que es posible introducir una noción, aunque sea impropia, de lo divino. El Erígena pasa revista a las diez categorías aristotélicas, y demuestra su inaplicabilidad a Dios. La dialéctica altomedieval había identificado las diez categorías como modelo por excelencia de descripción de las condiciones particulares del ser, en virtud, también, de la circulación de un pequeño opúsculo dedicado a ellas y erróneamente atribuido a Agustín.

El sentido de este ejercicio de distinción consiste justamente en reconocer la necesidad del recurso a la dialéctica para desarrollar el discurso teológico, manteniendo diferente a Dios de los atributos que de él se predicán. Las diez categorías son las siguientes (el Erígena las enumera primero en griego y después en latín): esencia, cualidad, cantidad, relación, posición, hábito, espacio, tiempo, actuar, sufrir.

El maestro irlandés subdivide las categorías en dos géneros: la calma y el movimiento. Están en calma la esencia, la cantidad, la posición y el espacio; están en movimiento la cualidad, la relación, el hábito, el tiempo, el actuar y el sufrir. A continuación lo resumimos en una tabla:

Las diez categorías	
<i>En calma:</i>	<i>En movimiento:</i>
esencia	cualidad
cantidad	relación
posición	hábito
espacio	tiempo
	actuar
	sufrir

El Erígena explica que estas categorías ontológicas se refieren no a Dios en sí mismo, sino que son relativas al conocimiento que las criaturas racionales pueden hacerse del Creador. Para el intelecto humano no es posible moverse fuera de las categorías. De todos modos, su aplicación al conocimiento de Dios no se puede producir sin la guía de la teología revelada, que establece sus límites.

El maestro palatino concede una gran importancia a las categorías de espacio y tiempo, pues estas, de forma más evidente que las demás, no constituyen realidades objetivas externas, sino que son las condiciones a través de las cuales el intelecto humano conoce todas las cosas. El espacio y el tiempo, de hecho, no existen en la realidad objetiva del cosmos, sino que son como unos filtros que el intelecto aplica a la experiencia: el espacio es la definición de los límites de un cuerpo respecto a otro, mientras que el tiempo es la determinación del movimiento en el espacio.

Todas las cosas están sometidas al espacio y al tiempo porque el intelecto humano las conoce todas por medio de estas dos categorías, y asimismo los seres invisibles e incorpóreos están pensados a través de las categorías espacio-temporales. Solo Dios está más allá de cualquier pensamiento espacio-temporal, justamente porque es impensable.

Los atributos creaturales, que son el objeto del conocimiento categorial, producen en el intelecto una «aparición» o fantasía (*φαντασία*) de la cosa conocida. De todos modos, esta modalidad de conocimiento por atributos no puede captar la verdadera esencia de las cosas; esto solo es posible para Dios, y lo será para los hombres en la beatitud eterna.

Siguiendo a Dionisio, el Erígena concibe el ser de todas las cosas como definido por la tríada esencia, potencia y acto (o energía). La esencia, que es simple, tiene una potencialidad que puede dar origen a toda una serie de configuraciones ontológicas; aun así, estas potencias, para poder desarrollarse y pasar al acto, deben estar sometidas a la ley temporal. Solo en la mente de Dios las potencialidades de todas las esencias se conocen como si fueran en acto. Para el hombre, asimilarse a Dios es la condición para llegar a conocerse y a desarrollar todas las potencialidades propias.

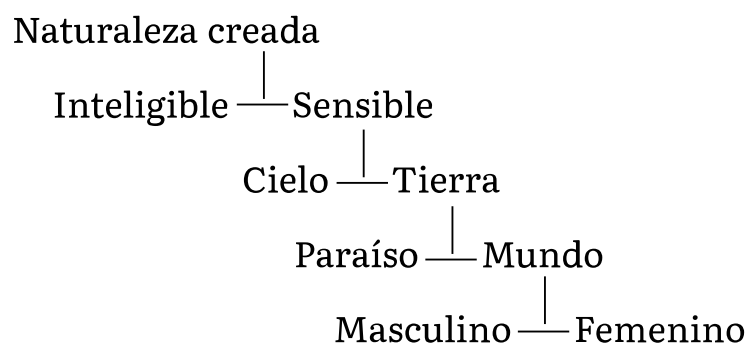
Al pasar a centrarse en las categorías del actuar y el sufrir, Juan Escoto, una vez revelada la multiplicidad de los pasos de las Sagradas Escrituras en que Dios actúa o padece, se apresura a subrayar que estas expresiones tienen un valor puramente metafórico. Esta conclusión permite al irlandés ratificar el acuerdo entre autoridad y razón, esto es, entre la Sagrada Escritura y la argumentación teológica basada en la dialéctica y en la retórica. La revelación también supone la capacidad de saber interpretar las Sagradas Escrituras para que adquieran su verdadero y más profundo significado, teniendo en cuenta que todo lo que viene predicado de Dios lo es en sentido impropio.

La segunda naturaleza: las causas primordiales

El *Periphyseon* se ocupa de la primera naturaleza, la que «crea y no es creada», en su primer libro. Sería de esperar que la segunda naturaleza, la que «es creada y que crea», fuera objeto del segundo, sin embargo lo es de buena parte del tercero.

Los estudiosos han reflexionado numerosas veces acerca de esta falta de coincidencia entre el planteamiento de la obra y sus contenidos; lo normal sería que cada libro se dedicara a una de las cuatro divisiones de la naturaleza, pero no es así: el *Periphyseon* está dividido en cinco libros y estos no se corresponden exactamente a las cuatro naturalezas. No sabemos si la planificación original lo contemplaba de este modo, teniendo en cuenta que, a grandes rasgos, el recorrido del análisis de las cuatro naturalezas sigue la división en libros. Pero la explicación que se acerca más a la verdad es que el irlandés consideró oportuno dedicar espacio a recapitulaciones y a digresiones sobre problemas que creía que merecían ser analizados, quizá porque se debatían en su tiempo, como, por ejemplo, la procesión del Espíritu Santo, o porque le eran sugeridos por nuevos motivos encontrados a raíz de sus traducciones de los Padres griegos.

El segundo libro se abre con una larga recapitulación acerca de la división cuatripartita y con otras cuestiones preliminares. Luego se introduce una división posterior de todas las cosas, retomada de los *Problemas de Máximo el Confesor*, obra que el Erígena había terminado de traducir hacía poco tiempo. Se trata de una división constituida por cinco subdivisiones, pero no de la misma naturaleza, como en la división cuatripartita, sino procedentes cada una de los términos de la división superior:



Esta división no posee un significado dialéctico-ontológico, como ocurre con las dos divisiones propuestas hasta ahora, sino que tiene un valor protológico-escatológico, es decir, que parte de las cosas primeras, o sea de Dios, y llega a las cosas últimas. De hecho, se inicia con la creación, que es querida por Dios, pero se convierte en separación a raíz del pecado del hombre. Las partes de la división quedan separadas debido a la incapacidad del hombre para unificarlas; esta incapacidad está causada por el pecado, que significó ante todo una fractura entre el hombre y Dios y, por lo tanto, entre la naturaleza creada y la increada.

Según el Erígena, la última división, entre el masculino y el femenino, no formaba parte del proyecto divino, pero se originó con el pecado. Si este no se hubiera introducido, la multiplicación de los individuos se hubiera producido igual que para los ángeles, es decir, en los números inteligibles.

A partir del momento en que el hombre introdujo la división con el pecado, él también constituirá el inicio de la reunificación. Dios se encarnó en la naturaleza humana para llevar a cabo la unificación de todas las cosas. Así, tras la resurrección de Cristo, el masculino y el femenino se reunificaron en él, y del mismo modo el mundo y el paraíso, el cielo y la tierra, lo creado y lo increado.

Para Escoto, el hombre es el prototipo universal en el que todas las cosas han sido dispuestas, para que fuera la mediación entre lo inteligible y lo sensible. Por ello, está incluido entre las causas primordiales, que constituyen la segunda naturaleza. La doctrina de las causas primordiales se erige en uno de los aspectos filosóficos más complejos del *Periphyseon*, ya que el maestro palatino les atribuye el poder creativo tradicionalmente reservado por la teología cristiana tan solo a Dios. Por lo tanto, se hace necesario explicar que este poder es posible en una naturaleza creada.

Juan Escoto dirige su atención al relato de la creación según la Biblia, que en el primer versículo del Génesis afirma que «Dios creó el cielo y la tierra». En el «cielo» el maestro palatino identifica las causas de las realidades inteligibles, y en la «tierra», las causas de las realidades sensibles. En estas expresiones se reconocen, por lo tanto, las causas primordiales que el Padre dispuso en su Unigénito Hijo y Verbo, esto es, «en el principio», antes de que todas las cosas fueran creadas. Las causas primordiales se llaman así porque

Dios las creó como primer acto de su creación. A su vez, estas serán creadoras de todas las realidades que de ellas derivarán como efectos.

De las causas también deriva la materia primordial, que está privada de forma y puede reconocerse en un versículo posterior del Génesis, aquel en el que se dice que «la tierra era vacía y libre». Dado que cada criatura está compuesta de forma y materia, la materia informal constituye el sustrato material del que toma existencia cualquier criatura corpórea.

El tratamiento de las causas primordiales presupone, en sentido amplio, una comprensión de lo que es la causalidad. Es por ello que el maestro palatino vuelve a ocuparse del Dios trinitario, en calidad de causa suprema de todas las cosas. De hecho, fue el Padre el que generó al Hijo antes de la eternidad y quien dispuso en él las causas primordiales. Esta digresión teológica, sin duda importante para explicar el origen de la segunda naturaleza, ofrece al irlandés la ocasión para exponer a su vez las propiedades de las tres personas divinas, introduciendo, entre otras cosas, una precisión sobre la procesión del Espíritu Santo del Padre para el Hijo. Probablemente retoma una fórmula de Máximo el Confesor para dar una explicación concordista al gran debate sobre el *Filioque*, que en aquel momento dividía a los griegos y los latinos. El papel de las tres personas divinas también se investiga con relación a la acción divina sobre las causas primordiales: si el Padre dispone en el Verbo las causas de todas las cosas, es el Espíritu Santo el que fecunda los efectos de las causas, distribuyéndolas en géneros y especies, individuos y diferencias, y con ello lleva su potencia al acto.

A semejanza de la Trinidad divina, el Erígena reconoce una trinidad en el hombre, formada por el intelecto, la razón y el sentido, y esta corresponde, a su vez, a la tríada de esencia, potencia y operación. Estas tres partes del hombre se distinguen entre sí por un movimiento especial, que Juan Escoto retoma de Máximo el Confesor: el movimiento según el intelecto, que es la esencia del alma, es un movimiento simple, interior y espiritual, que se gira hacia Dios y lo capta de modo inefable según su trascendencia respecto a cualquier atributo creado; el segundo movimiento es el del alma, que capta a Dios como causa de todas las cosas; el tercer movimiento es compuesto y acoge las percepciones de los cinco sentidos y las reconduce a su causa.

El hecho de que las causas sean creadas en el Verbo de Dios plantea el problema de entender si estas son coeternas con Dios. Afirmar esto

significaría admitir que la naturaleza creada goza de la misma eternidad que el Creador. Sin embargo, respecto a esta cuestión tan importante, el Erígena llega a esclarecer que las causas son eternas en el Verbo, pero no poseen el mismo grado de eternidad respecto a Dios, que es más que eterno.

El hecho de que las causas se consideren creadoras también lo aclara el Erígena cuando distingue el poder creativo de Dios del de las causas: Dios crea por su voluntad absoluta, una voluntad que no está constreñida a ninguna necesidad y lo crea todo de la nada. Por el contrario, las causas no crean por voluntad propia, sino que son el medio a través del que Dios hace avanzar en los efectos las potencialidades de las cosas que él ha predeterminado en las causas.

Un ejemplo de esta potencia creativa procede del alma del hombre, que, tras la pérdida del cuerpo espiritual causada por el pecado primordial, ha creado el cuerpo carnal, pero no lo ha hecho de la nada, sino generándolo a partir de su propia potencia interna. El alma posee este poder creativo al ser el hombre creado entre las causas primordiales, que poseen el poder creativo de la segunda naturaleza. Así, el Poder creativo de las causas es diferente del poder divino: el primero forma las realidades sensibles a partir de la propia potencialidad, y presupone la materia, mientras que el segundo crea de la nada. Solo el cuerpo primordial, que era espiritual, ha sido creado por Dios de la nada; en cambio, el cuerpo animal ha sido «creado», es decir, generado y nutrido por el alma gracias a la propia potencia.

Sin embargo, la nada a partir de la que Dios ha creado todas las cosas es la negación absoluta, como hemos dicho; de hecho, es el súper-ser divino. La naturaleza divina es la nada en el sentido de que está más allá de cada realidad creada, y supera tanto las cosas que son como las cosas que no son. Las causas primordiales no son, en el sentido de que, siendo dispuestas en el Verbo por la eternidad, no presentan una diferencia ontológica respecto a ello, es decir, aún no tienen una existencia fuera del Verbo. Estas son las potencias del Verbo, y a través de ellas todas las cosas sensibles se llevan hasta el ser. Al referirse al argumento «meontológico», es decir, relativo al no-ser de las causas del Verbo, el Erígena regresa al problema del conocimiento, ratificando los principios de la teología negativa (o apofáctica): así, reafirma su característico tema por el que Dios se puede decir que es pero no qué es, y que ni siquiera Dios se puede conocer a sí mismo, porque se autolimitaría, mientras que el conocimiento que Dios tiene de sí mismo es en realidad

comprensible solo como divina ignorancia, puesto que no puede definir «qué» es. Así, se presentan tres modos de la divina ignorancia:

1. Dios no conoce los males. Este tema ya fue presentado en el *Tratado sobre la predestinación*. De hecho, los males son una privación del bien. Si Dios conociera los males, esto significaría que estos tienen una sustancia.
2. Dios no conoce otro respeto a las causas que ha creado y conocido eternamente en su potencia cognoscitiva.
3. Dios ignora las cosas que todavía no se han manifestado en el actuar, pero de ellas conoce las causas primordiales, que ha creado en su Verbo.

A estos tres modos se le añade un cuarto, según el cual:

4. Dios ignora ser el número de las cosas que han sido hechas por él, que recaen bajo las diez categorías del ser, tal y como hemos visto en el tratamiento de la primera naturaleza.

Hacia el final del segundo libro, el Erígena aborda de nuevo, y más profundamente, el problema de las relaciones intratrinitarias (es decir, las relaciones entre las tres personas divinas) a la luz del argumento de la causalidad. Al referirse a la solución ya bosquejada, por la que el Espíritu procede del Padre para el Hijo, Juan Escoto subraya que la procesión del Espíritu no puede tener dos causas. La fórmula «para el Hijo» tiene la bondad de excluir un papel causal de la segunda persona de la Trinidad. Por lo tanto, solo el Padre es la causa de las otras dos personas.

Las causas primordiales se definen como «predestinaciones» y «divinas voluntades», pero también como ideas. Esta definición nos llevaría a pensar que Juan Escoto se hubiera apropiado del idealismo platónico. Pero el irlandés, aun refiriéndose a la que sabía que era la denominación adoptada por la filosofía platónica, concibe las causas de forma distinta que el sistema platónico, y permanece más bien en la línea del Pseudo Dionisio Areopagita, para el que las ideas son voluntades divinas no independientes de Dios.

El sistema de las causas primordiales fue elaborado siguiendo a Dionisio, tal y como el propio Juan Escoto declara expresamente y, además, se constata por el hecho de que su sucesión sigue la serie de los nombres divinos que debate el Padre griego en su homónima obra *Sobre los nombres divinos*. El Erígena enumera los diez principales: la bondad, la esencia, la vida, la razón,

la inteligencia, la sapiencia, la virtud, la beatitud, la verdad y la eternidad. Les añade, asimismo, la grandeza, el amor y la paz, la unidad y la perfección, pero a continuación da a entender que la serie de las causas es infinita, puesto que constituyen una unidad simple e inseparable de Dios, mientras que su diferencia y su pluralidad se conocen cuando avanzan hacia los efectos.

Estas precisiones nos dan a entender que la segunda naturaleza subsiste en el Verbo no como multiplicidad creada, sino como potencialidad pura. Así, los géneros y las especies no están en las causas sino en los efectos de estas. La bondad, como primera causa, es la verdadera causa de la creación y es superior al ser. De hecho, incluye tanto las cosas que son como las cosas que no son. La procesión de las causas a los efectos es lo que da vida a la creación sensible, esto es, el mundo en el que se pasa de la segunda naturaleza a la tercera, la que «está creada y que no crea», es decir, el universo sensible.

El análisis de la distribución de las causas en los efectos presupone el concepto de participación; en él Juan Escoto reconoce cuatro modos: cada realidad o es participante o participada o participación o participada y participante.

- Dios solo es participado, por cuanto es el principio de todas las cosas, y no participa ni de las cosas inferiores ni de nada superior a él, pues nada es superior a Dios.
- Los cuerpos son participantes, ya que no hay nada inferior que los participe.
- Las causas primordiales son al mismo tiempo participantes y participadas: participan del sumo bien superior, y son participadas por las realidades que de ellas proceden como efectos.
- Por último, la participación se reconoce en todas las cosas; de hecho, es la distribución de las cosas dadas por Dios, desde las realidades superiores hasta las inferiores.

La distinción entre lo dado y el don ocupa un lugar importante en el pensamiento de Juan Escoto: lo dado es lo que ha sido creado por la naturaleza, mientras que el don constituye el añadido por gracia divina de lo que no es por naturaleza. Esta distinción será fundamental para entender la caída del hombre: este había tenido como dado estar en el Paraíso, pero, de no haber pecado, habría recibido como don la deificación. La restauración final de todas las cosas al final de los tiempos prevé la restauración de lo dado (es

decir, de la naturaleza en su perfección primordial) y el don de la deificación, que será el premio para los elegidos.

La conclusión del tratamiento de la segunda naturaleza, que ocupa una amplia sección del tercer libro, lleva al pensador irlandés a algunas de sus más atrevidas formulaciones de su filosofía: la afirmación de la coincidencia entre Dios y la creación y la autocreación de Dios en las criaturas. En realidad, estas formulaciones, que en los siglos posteriores provocarán la sospecha de panteísmo en la obra del Erígena, se incluyen en el marco de su hiperteología, según la cual Dios crea las cosas no de la nada absoluta, sino del súper-ser divino. Es en este sentido que la creación de todas las cosas, siendo estas preconocidas por Dios en su Verbo, equivale a decir que Dios se crea a sí mismo, disponiendo las causas primordiales y dándoles el poder de distribuirse en los efectos. Además, Dios preconoce en el Verbo no solo las causas de todas las cosas, sino también los efectos. Al hombre no le resulta posible entender esta modalidad de creación en el Verbo, algo que solo está al alcance de la potencia cognoscitiva (*gnostica virtus*) de Dios.

Así, la criatura, antes de ser creada, estaba en Dios como increada. El que fuera increada anula la distancia entre la multiplicidad de las criaturas y Dios: en Dios todas las cosas son uno.

Así, no debemos entender a Dios y la creación como dos cosas recíprocamente distantes, sino como una e idéntica realidad. La creación subsiste en Dios, y Dios está creado en la criatura de un modo extraordinario e inefable, manifestándose a sí mismo, volviéndose de invisible a visible, de incomprensible a comprensible, de secreto a abierto, de ignoto a conocido. (*Periphyseon*. III).

Las criaturas son la forma catafáctica (afirmativa) de la naturaleza apofáctica divina:

Dios es todo aquello que existe verdaderamente, ya que él mismo hace todas las cosas, y está hecho en todas las cosas, como dice san Dionisio Areopagita. Todo lo que entiende el intelecto o perciben los sentidos tan solo es la aparición de lo que no aparece, la manifestación de lo que está escondido, la afirmación de la negación, la comprensión de lo incomprensible, lo dicho de lo indecible, el acceso de lo inaccesible, el intelecto de lo ininteligible, el cuerpo de lo incorpóreo, la esencia de lo superesencial, la forma de lo informe, la medida de lo incommensurable, el número de lo innumerable... (*Periphyseon*, III).

Así pues, toda criatura es una teofanía de Dios, porque:

Las formas y las especies de las cosas sensibles adoptan el nombre de teofanías, manifiestas en su grado máximo. La divina bondad se denomina «nada», porque, estando más allá de todas las cosas que son y de todas las cosas que no son, no está reconocida en ninguna esencia, baja de sí

misma en sí misma desde la negación de todas las esencias hasta la afirmación de cada esencia del universo, como de la nada al algo, de la inesencialidad a la esencialidad, de la informalidad en las innumerables formas y especies. (*Periphyseon*. III).

Aunque pueda parecer que estas fórmulas retan los dogmas de la fe y, además, los discuten, son perfectamente coherentes si se leen dentro de la teoría del conocimiento del Erígena, quien, aparte de prever un nivel de conocimiento positivo, concibe otro negativo, cuyos contenidos escapan a la posibilidad de definición debido a su excelencia.

La querella del Filioque

Quizá fue la polémica teológica que se debatió por más tiempo y la que tuvo los efectos más rompedores. *Filioque* significa literalmente «y del Hijo» y se refiere al origen del Espíritu Santo. Según la teología cristiana de los primeros siglos, el Padre genera al Hijo, mientras que el Espíritu Santo se dice que procede del Padre. Esta formulación de los contenidos de la fe trinitaria se expresó en el Símbolo de la fe establecido en el Concilio de Nicea-Constantinopla en el año 381 y fue adoptado posteriormente por toda la Iglesia. Sin embargo, tiempo después, se introdujo el añadido que afirma que el Espíritu procede del Padre y del Hijo. Este añadido se remonta al Concilio de Toledo del año 589 y tenía la intención de combatir el arrianismo, una herejía que negaba la divinidad del Hijo.

La intención del *Filioque*, por lo tanto, era dar a entender que si el Espíritu de Dios deriva del Padre y del Hijo con conocimiento de causa, ya no se podrá negar la divinidad del Hijo. Hubo varios intentos de avalar esta fórmula como legítima, pero encontró fuertes resistencias. En la época carolingia se debatió acerca de su legitimidad, sobre todo después de que Carlomagno la había hecho adoptar en el canto del Credo, que en aquel tiempo estaba basado universalmente en el Símbolo de Nicea-Constantinopla.

Juan Escoto, que en el *Periphyseon* rechaza esta fórmula, en otras partes de su obra parece buscar un modo de justificarla, en el intento de hallar una concordia con la posición de los griegos. Detrás de sus argumentaciones se percibe el debate encendido en su época. En esta fórmula, los emperadores francos, y después los germánicos, habían encontrado un motivo para rebatir la ortodoxia de los cristianos de Oriente, con los que rivalizaban por motivos políticos.

El Credo con el *Filioque* cosechó una acogida favorable en la corte de Carlomagno y fue legitimado por el Sínodo de Frankfurt de 794. Entonces, la Iglesia de Roma intentó reaccionar, pero sin fuerza doctrinal: en el año 808, el papa León III escribió a Carlomagno que encontraba el *Filioque* doctrinalmente correcto,

pero le avisaba de que no debía alterar el Símbolo de Nicea-Constantinopla, que era la profesión de la fe universalmente aceptada por toda la Iglesia. El propio León mandó imprimir el texto del Credo sin *Filioque* en unas láminas de plata para que fueran expuestas en la basílica de San Pedro. La divergencia se convirtió paulatinamente en una ruptura: en 1014, con motivo de la coronación en Roma de Enrique II, el Credo fue cantado con el añadido del *Filioque*. Este añadido, oficializado de este modo, constituyó un grave motivo de disensión con la Iglesia de Constantinopla, una disensión que se amplió hasta provocar el Gran Cisma de 1054, que ha dividido la cristiandad hasta nuestros días.

La tercera naturaleza: el mundo sensible

La creación tiene lugar en el momento en el que la voluntad divina separa la potencialidad de las causas en sus efectos. De este modo, las cosas se distancian de la perfección que tenían en el intelecto divino, y se degradan como infinitas teofanías en la creación sensible e imperfecta, es decir, la tercera naturaleza, «que es creada y no crea». La materia informe, que el Erígena incluye entre las causas primordiales, es causa de la creación corpórea, puesto que de ella derivan los cuatro elementos (tierra, agua, aire, éter) de cuya combinación se compone toda la realidad sensible.

Al haber perdido la capacidad de conocer la creación en su unidad de causas y efectos, el hombre solo consigue tener un conocimiento fenoménico de la tercera naturaleza, y para ello se vale de los sentidos.

El maestro palatino había iniciado la exploración de la segunda naturaleza partiendo del relato de la creación que se encuentra en el Génesis, reconociendo en la «creación del cielo y de la tierra» una alegoría para hablar de la creación de las causas primordiales. El análisis de la tercera naturaleza se desarrolla a través de la exégesis de los días de la creación que van desde el primero hasta el quinto, mientras que el sexto día se dedica a la creación del hombre y al pecado original, y acaba con el regreso de todas las cosas a Dios, en el séptimo día, en que el filósofo irlandés lee la alegoría del reposo divino. Aproximadamente la mitad del tercer libro del *Periphyseon* está dedicada a los días de la creación segundo-quinto, el cuarto libro está dedicado al sexto, mientras que el séptimo día es el objeto del quinto libro.

El Examerón erigeneano

La sección del *Periphyseon* en la que se propone el comentario y la interpretación del relato bíblico de los seis días de la creación, expuesto en los primeros capítulos del Génesis, a menudo se indica con el término de «Examerón erigeneano».

En la literatura cristiana patrística, griega y latina, la exégesis de los seis días de la creación (en griego, *exa meros*, que significa

«seis días») constituye una especie de género literario. Todos los grandes comentadores de la Escritura, así como los filósofos interesados por los orígenes del cosmos, no podían eximirse de la confrontación con el texto donde se había revelado cómo Dios había creado el mundo. Por eso contamos con comentarios acerca de los seis días de la creación por parte de grandes autores patrísticos: desde Orígenes hasta Basilio el Grande, desde Ambrosio de Milán hasta Agustín.

En el primer día, el Génesis inicia el relato de la creación de la tercera naturaleza en sus realidades más elevadas. Ante todo, con el «*fiat lux*». Por ello, Juan Escoto recuerda la interpretación de Agustín, quien ve en la aparición de la luz la creación de la naturaleza angélica. También deriva del Padre africano la interpretación de la separación entre la luz y las tinieblas como separación entre la materia informe y la materia formada. El Erígena, a través de la voz del *Nutritor* (la figura del Maestro dentro del diálogo), se aleja de Agustín e interpreta la luz primordial como la primera teofanía de las causas primordiales en los efectos.

Así, se pasa al segundo día, que en el Génesis se define como aquel en el que Dios creó el firmamento y dividió las aguas superiores de las aguas inferiores. En el firmamento, el Erígena reconoce la creación de los cuatro elementos, en las aguas superiores el mundo espiritual y en las aguas inferiores el mundo corpóreo.

Con relación al tercer día, se analiza la formación de los cuerpos, que queda determinada por la variación de la calidad y de la cantidad, la forma sustancial es la esencia, que el texto bíblico indica en la metáfora de la «tierra árida»: esta, al emerger de las aguas, se reviste de los atributos y da vida a la multiplicidad de los seres corpóreos.

En este punto, el maestro palatino se detiene en el modo correcto de interpretar la creación en seis días según la Escritura. Ante todo, aclara que Dios no crea el mundo en seis días, es decir, en el tiempo; en realidad, los seis días son una subdivisión racional de los diferentes estadios de la procesión de las causas en los efectos, que se produce en la unidad de un único instante. Además, queda muy bien precisado que todo cuanto narra el texto bíblico se refiere a la formación de la naturaleza corpórea a partir de las causas. El

exégeta tiene el deber de reconocer este proceso detrás de las metáforas usadas por Moisés, que tradicionalmente se designa como el autor del Génesis, pero no debe pensar que lo dicho sea una simple metáfora, más bien que se trata de ciencia natural expresada en forma metafórica. Sin embargo, se plantea el problema de justificar por qué los Padres habían propuesto varias interpretaciones del mismo texto, y el Erígena reconduce este problema hacia diferentes puntos de vista sugeridos por las necesidades pastorales.

En el cuarto día se describen los cuerpos celestes y la armonía cósmica, a través del llamamiento a la teoría de la armonía de las esferas, que el medievo retomó de los griegos y los romanos, según la cual a la distancia entre los planetas le corresponde un intervalo musical. Además, propone una compleja medición de la circunferencia terrestre, basada en el modelo del matemático alejandrino Eratóstenes de Cirene. El modelo cósmico que adoptó Juan Escoto presenta una gran originalidad, puesto que contempla el movimiento heliocéntrico de Mercurio, Venus, Marte y Júpiter. No queda claro en qué fuente se inspiró el irlandés, aunque él dice que siguió el *Timeo* de Platón. A continuación, se habla del color de cada planeta en relación con su posición.

El quinto día se dedicó a la creación del alma viviente. El Erígena, de forma preliminar, observa que en los días anteriores nunca se había hablado de vida. Se preocupa por esclarecer el análisis realizado hasta ahí respecto a la concepción antigua de que cada cuerpo está asociado a un alma, incluyendo los vegetales y los cuerpos celestes. Para el maestro palatino, cada criatura o es vida en sí misma o participa en la vida y de algún modo está viva: así pues, no hay ningún cuerpo que no pertenezca a una especie y no hay ninguna especie que no proceda de la potencia de alguna vida. Dado que cada especie, con sus individuos, pertenece a un género, se entiende que cada criatura participa en la vida generalísima, en la que el irlandés reconoce el alma generalísima (o alma del mundo) de los filósofos y la vida común de los teólogos.

De este modo, la vida se manifiesta en cuatro especies: la intelectual en los ángeles, la racional en los hombres, la sensible en los animales y la insensible en los vegetales y en todos los demás cuerpos, en los que la vida está presente solo como especie y no como individualidad. Para el Erígena, los ángeles, aparte de la vida intelectual, también poseen un cuerpo simple y espiritual.

Volviendo a por qué en los días anteriores de la creación no se había hablado de vida, el irlandés explica que la vida está contenida en potencia y aún no puede manifestarse como alma viviente. Por último, respecto a la creación de las aves y los peces, que el Génesis asigna al quinto día, el Erígena explica que estos son producto del elemento del agua: las aves son superiores porque viven en la zona superior del elemento, es decir, en el vapor de la atmósfera, mientras que los peces habitan en la región más baja del dominio acuático.

El hombre y la historia

Como ya hemos apuntado, el debate dedicado al sexto día de la creación ocupa todo el cuarto libro del *Periphyseon*. En él se habla de la creación del hombre y de su caída. Lo extenso de esta sección dentro del diálogo demuestra la importancia que el maestro palatino otorgaba a la antropología. Refleja plenamente el paradigma del saber propio de la filosofía cristiana, para la cual el hombre ocupa un lugar único y soberano en el universo, justificado por la revelación bíblica que lo quiere creado a imagen y semejanza de Dios. El hombre, en su relación con Dios, a cuya imagen se ha formado, es el sujeto de la reflexión filosófica de los pensadores cristianos, con relación no solo a la ética sino también a la cosmología debido a la función recapitulativa que estos ejercen respecto a todas las cosas. Así, el ser humano sustituye la centralidad de los entes en el pensamiento antiguo.

La antropología de Juan Escoto, por lo tanto, se construye a partir de la centralidad cósmica del hombre acordada por la Biblia. Sin embargo llega a una síntesis de gran originalidad al insertarse en el discurso sobre la unidad y sobre la división de las naturalezas. Siguiendo a los Padres de la Iglesia, el Erígena ve al hombre como síntesis del todo, al estar compuesto de alma y cuerpo. El hombre es el centro mediano de las cosas, «la oficina del mundo», donde quedan contenidas todas las formas de las criaturas sensibles.

La noción de todas las cosas creadas fue dispuesta en el hombre, y es por esto que al final de la creación a Adán se le encargó dar los nombres a los animales, casi a sellar la creación divina con la exteriorización en el lenguaje de los nombres relativos a la esencia de cada criatura en particular. Al igual que el intelecto divino, que, conociendo en sí mismo las causas de las cosas, les da la sustancia, así el intelecto humano sella los efectos de las causas en su exteriorización sensible.

En el diálogo del Erígena, la creación a imagen y semejanza de Dios suscita el deseo por parte del Alumno de entender cómo es posible que el hombre haya sido creado en el género de los animales. La respuesta del Maestro parte de la constatación de que en el sexto día se crearon también los animales domésticos, los reptiles y los animales salvajes, en los que figuran

los movimientos internos del alma humana: en los animales domésticos se hace referencia al movimiento racional, los reptiles representan los movimientos involuntarios que animan el cuerpo, mientras que los animales salvajes indican los movimientos irracionales.

Por lo tanto, el hombre es animal por cuanto fue creado en el género del alma viviente y lleva en sí mismo los movimientos de todos los animales, pero, al mismo tiempo, es superior al género animal. Refiriéndose a san Pablo, Juan Escoto recuerda que se compone de animal y espiritual, de exterior e interior, de carnal e intelectual. Esta co-presencia en el hombre de realidades opuestas y de movimientos contrapuestos, a partir de los movimientos racionales y los irracionales, suscita la perplejidad del Alumno (a quien a menudo el Erígena hace expresar las dudas que surgen durante el desarrollo de la argumentación racional): la presencia de opuestos en el hombre se explica porque este, al ser creado a imagen y semejanza de Dios, contiene todas las cosas, como centro mediano de la creación, del mismo modo que Dios contiene en sí las causas de todas las cosas siendo inefablemente superior a ellas.

Al abarcar todas las cosas, el hombre fue creado espiritualmente entre las causas primordiales, y apareció en su condición corpórea y sensible solo al final del proceso creativo de los seis días. Por el hecho de que une en sí el mundo espiritual y el sensible, el hombre es superior al ángel, aunque fueron creados en el mismo instante. La naturaleza angélica, sin embargo, está incluida en el hombre, concretamente en el intelecto.

Para Juan Escoto, el Edén es una metáfora de la perfección de la naturaleza humana creada a imagen de Dios. Miniatura del siglo XV.



No obstante, la catástrofe del pecado destroza el proyecto divino que había asignado al hombre el papel de mediador universal. El pecado hizo trizas aquella unidad de conocimiento y acción que debía permitir al hombre gobernar todo lo creado a través de la contemplación de los seres directamente en sus causas y no a través del filtro borroso de las percepciones. Para el Erígena, el pecado asume un valor universal, en él se justifica cómo se rompieron las relaciones de armonía entre el hombre y el mundo, y también la correspondencia entre el conocimiento interior y el conocimiento exterior, esto es, la unidad ontológica y cognoscitiva entre el hombre y las cosas de las que tenía que ser el sello. Al perder el conocimiento interior de las cosas, el hombre perdió la capacidad de gobernar el mundo. Para el Erígena, el pecado de Adán, de todos modos, fue cometido fuera del espacio y del tiempo, que empezaron a existir justamente como efecto del pecado. En la visión del maestro palatino, la caída procede a través de sucesivos grados descendientes, pero se cumple en un único instante. Siguiendo a Gregorio de Nisa, ve en la separación de los sexos una etapa posterior de la caída en el pecado, pero no puede evitar observar que la interpretación del Padre griego es divergente de la de Agustín. Para Gregorio,

el hombre fue creado en la perfección de su naturaleza, que perdió debido al pecado, mientras que para Agustín, fue creado terrenal y mortal, y habría obtenido como premio la inmortalidad corpórea si hubiera obedecido a Dios. No obstante, el Erígena no puede aceptar que dos autoridades de primer nivel en la Iglesia se muestren divergentes acerca de un punto tan importante, de modo que se esfuerza por hallar una interpretación que los armonice; por eso explica que Dios, al prever esa separación, predispuso en el cuerpo carnal, que habría sido añadido al hombre tras el pecado, los atributos que distinguen la corporeidad masculina de la femenina. De este modo. Dios evita que el pecado suponga la extinción del género humano.

El sueño de Adán del que habla el Génesis en el momento de la extracción de Eva de su costado también lo interpreta el filósofo irlandés como una metáfora de la impotencia cognoscitiva del primer hombre, que en aquel momento ya había caído en el pecado. De modo similar, afirma que providencialmente el hombre fue sacado de la tierra junto con los animales terrestres, para ser dotado de un cuerpo en el que sobrevivir cuando, después del pecado, el cuerpo espiritual se retiró en los secretos recesos de la naturaleza humana.

La posición de Adán y Eva en el Edén se interpreta como una metáfora de la perfección de la naturaleza humana creada a imagen de Dios. Para el irlandés, el Edén no fue un lugar físico situado en el espacio y en el tiempo, sino más bien un símbolo de la naturaleza humana, y por ello los cuatro ríos que según la Biblia surcaban el Jardín paradisíaco se ven como una metáfora de las virtudes cardinales, Adán se interpreta como el intelecto y Eva como el conocimiento sensible. La serpiente, que empuja a Eva a la tentación, representa la concupiscencia carnal y el placer: por eso el pecado de Eva es el movimiento de los sentidos que se dirigen a los bienes de este mundo. Subyugados por la pasión de la concupiscencia, los sentidos se distancian de la guía del intelecto y lo arrastran hacia la pérdida de su capacidad natural de captar la unidad trascendente entre Dios y el mundo, entre causas y efectos.

El fruto del árbol del conocimiento del bien y del mal que Eva come por deseo de los bienes sensibles constituye el saber que divide los efectos de las causas y produce un conocimiento a través de las fantasías que el intelecto recibe de los sentidos. Por el contrario, el fruto del árbol de la vida habría sido el premio de la obediencia a la orden divina si el hombre no hubiera pecado. En este fruto, el Erígena reconoce el Verbo: el hombre, aunque había recibido

una naturaleza perfecta al ser creado a imagen de Dios, aún no había recibido el don de la semejanza, recompensa que habría ganado si la voluntad hubiera perseverado en el bien, es decir, en la contemplación de la unidad trascendente del todo con el Creador. El pecado rompe esa unidad, la serpiente es maldecida, no porque los bienes sensibles sean un mal, sino porque su mal uso, es decir, el uso separativo de los sentidos cegados por la concupiscencia, constituye una perversión del orden establecido por Dios. Entonces, Eva parirá con dolor a sus hijos y estará obligada a «concebir» sus propios pensamientos en su singularidad, perdiendo de vista el cuadro universal del conocimiento, y Adán deberá trabajar la tierra, esto es, reencontrar el conocimiento de la esencia bajo las apariencias de las «espinas» y la «dureza» de los atributos exteriores.

La expulsión de Adán y Eva del Edén, sin embargo, está ligada a la promesa del retorno. El querubín con la espada de fuego que hace guardia en el jardín perdido representa el Verbo que custodia a la naturaleza humana en su perfección primordial. Con la Encarnación y la Resurrección, el Verbo coloca la naturaleza humana en un nuevo inicio, en un trayecto de retorno que lo llevará a reunificar todas las cosas en Dios. El fuego de la espada representa la purificación por los pecados.

Para Juan Escoto, la creación del mundo y del hombre, su vida en el Paraíso y su expulsión poseen un valor metahistórico: los orígenes del mundo y de la historia tienen una gestación previa al espacio y al tiempo, en el marco de una epopeya metafísica que está destinada a generar la Historia como consecuencia de la libre elección del hombre de transgredir el orden divino.

La cuarta naturaleza: Dios no creador

El proceso de reunificación de lo que fue separado por el pecado se inicia en Cristo y su resultado final será el regreso de todas las cosas a Dios. El maestro palatino subraya que el fresco completo de las cuatro naturalezas, en el movimiento que lleva de la primera a la tercera para después regresar a la cuarta, tiene una referencia precisa en un fragmento de la Epístola de san Pablo a los romanos en la que dice que «todas las cosas son de él [Dios], para él y en él». El regreso traza una simetría lógica respecto a la naturaleza de la que todas las cosas han sido creadas, pero también conlleva una antinomia con ellas. De hecho, la cuarta naturaleza no solo no es creada, sino que tampoco crea. Por ello, el Erígena la había descrito como imposibilidad desde el primer libro del *Periphyseon*. Pero, al llegar al quinto libro, ya queda claro el sentido asumido por la imposibilidad de la cuarta naturaleza; esta imposibilidad es lo que la sitúa más allá del propio concepto de naturaleza. La larga navegación del *Periphyseon* —usando una imagen que gustaba a Juan Escoto— debe conducir más allá del concepto de naturaleza, que es un mero instrumento usado por el intelecto humano para hacerse una idea de la acción divina.

La razón humana no puede captar el regreso de la naturaleza entera a Dios, por eso entra en el ámbito de la imposibilidad. La unidad entre Dios y la creación solo es posible de una forma inefable que el conocimiento humano solo es capaz de intuir de forma indirecta e imperfecta; así, el retorno acaba siendo un movimiento de unificación que ve en Cristo su propio principio: en el acto de la resurrección universal lo masculino y lo femenino serán reunificados, el cuerpo espiritual será recuperado y de este modo el alma y el cuerpo reencontrarán la unidad, la naturaleza humana volverá a su perfección en las causas primordiales, que están en Dios, y así la naturaleza estará en Dios, quien, como dice también san Pablo en la Primera carta a los corintios, «será todo en todos».

La unidad final de todas las cosas en Dios, sin embargo, no supondrá una anulación de las diferencias. De hecho, en la cuarta naturaleza todas las criaturas se conservarán en su especificidad de género, especie e individuo, y la potencialidad de cada criatura se pondrá en práctica definitivamente. Del

mismo modo, como ya se argumentaba en el *Tratado sobre la predestinación*, a los malvados se les conservará su naturaleza, pero sufrirán el tormento interior por albergar las fantasías de los bienes terrenos que ellos codician durante su existencia terrena.

Así pues, la cuarta naturaleza es Dios considerado en su condición hipernatural, en la intimidad incognoscible e inconcebible de su esencia superesencial. De forma paradójica, es justamente en esta condición de total trascendencia de la naturaleza que se produce la imposible coincidencia de todas las diferencias que subsisten entre las criaturas, así como la unidad entre las criaturas en la supernaturaleza divina.

El regreso final de todo a Dios y el doble retorno del hombre

El quinto libro del *Periphyseon* se abre con un tratado sobre el movimiento de procesión y de retorno. Varios ejemplos extraídos de la observación de la naturaleza aseguran que cada movimiento tiene un retorno a su principio:

No existe ninguna criatura corpórea animada por el movimiento vital que no regrese al principio de su movimiento. El final de cada movimiento se halla en su principio: el movimiento no queda terminado por ningún otro final que no sea su propio inicio, desde el que ha empezado a moverse y al que siempre tiende a regresar, de modo que termina y halla calma en él. Y esto es cierto no solo para las partes sensibles del mundo, sino también para él en su totalidad. Su fin es su principio, al que tiende y en el que, una vez alcanzado, cesará, no haciendo que su sustancia cese, sino regresando a sus causas, de las que ha tenido inicio. (*Periphyseon*, V).

A su vez, las artes liberales demuestran este tipo de circularidad, puesto que sus reglas se basan en un principio al que todas sus aplicaciones están destinadas a volver. El hombre, en su naturaleza, nunca se ha distanciado realmente de Dios, sobre todo si se consideran las cosas desde el punto de vista divino, que es atemporal. Con el pecado ha perdido tan solo la semejanza con él.

La adquisición de un cuerpo material constituye el alejamiento máximo del hombre respecto a Dios, pero cuando el cuerpo quede disuelto en sus elementos, la resurrección indicará el inicio del retorno y el cuerpo pasará a su espiritualidad originaria. Aunque autoridades patrísticas latinas como Boecio y Agustín no consideraban que este paso fuera posible, Juan Escoto hace referencia a la opinión favorable de Gregorio de Nisa, Máximo el Confesor y Ambrosio de Milán.

Siguiendo a Máximo, el Erígena asimila el retorno de todas las cosas a la deificación del hombre por cuanto todas las cosas están contenidas en el hombre, e introduce la distinción fundamental entre el «retorno general» y el «retorno particular». El retorno general estará constituido por la reunión final de la naturaleza general del hombre en Dios, mientras que el retorno particular solo se reservará a los elegidos. El primero también involucra la

naturaleza de los malvados, y constituirá el restablecimiento del dato creatural, mientras que el segundo será el premio, el don de la gracia, reservado tan solo a los que se merecen ser conducidos hasta Dios y unirse con él en una deificación supranatural, que al Erígena le gusta designar con el término griego de *théosis*:

Debemos considerar ese retorno de dos modos: en primer lugar, la restauración de toda la naturaleza humana en Cristo; el otro, que no considera solo la restauración en general, sino también la felicidad y la deificación de aquellos que subirán hacia Dios. Porque una cosa es volver al Paraíso y otra es comer del árbol de la vida. Se lee (en la Escritura) que el primer hombre, al ser creado a imagen y semejanza de Dios, fue colocado en el Paraíso, pero no leemos que él comiera del árbol de la vida. Por haber elegido probar por adelantado del árbol prohibido, se le impidió degustar del árbol de la vida, del que habría comido si hubiera obedecido los preceptos divinos. Pero incluso antes de probarlo habría podido vivir felizmente de no haber pecado en el momento exacto en el que fue creado. De ello se infiere que toda nuestra naturaleza, que se entiende en sentido general tras el término de un hombre hecho a imagen y semejanza de Dios, debe volver al Paraíso, esto es, a la primitiva dignidad de su creación, mientras que solo en aquellos que son dignos de la divinización, esta participará del fruto del árbol de la vida. Ahora el árbol de la vida es Cristo, y su fruto es la vida beata y la paz eterna en la contemplación de la Verdad, que proviene justamente de la deificación. (*Periphyseon*, V).

El Erígena identifica la alusión al doble retorno en varios pasajes de la Escritura: por ejemplo, el templo de Salomón, en cuyos pórticos externos todos los hombres estarán reunidos (aquí se indica el retorno general), mientras que tan solo los sacerdotes serán admitidos en el Santo de los Santos y podrán acercarse hasta el altar, que representa a Cristo. También recibe una interpretación parecida la parábola del hijo pródigo, pero la imagen más nítida con la que el *Periphyseon* se refiere al término la constituye la parábola de las diez vírgenes: todas están purificadas, lo que significa su retorno como naturaleza general a la condición de perfección primordial; sin embargo, solo las cinco vírgenes sabias, las que se habían procurado aceite para sus lámparas (una clara alusión a haber ganado el Espíritu Santo deificado) se consideran merecedoras del encuentro con el Esposo, es decir, Cristo, mientras que las cinco vírgenes necias se detendrán en el retorno general.

De este modo, el filósofo irlandés cumplió su promesa de explicar las cuatro divisiones de la naturaleza, si ello es posible para las fuerzas del intelecto humano. Tras una breve recapitulación, termina dedicando la obra a su amigo Wulfado, prelado de la abadía de Saint-Médard de Soissons.

El Erígena, ¿neoplatónico? Radiografía de un equívoco

La cultura de la época contempla entre sus características de fondo una percepción del propio pasado basada en un juicio, positivo o negativo, acerca de las épocas anteriores, en la elección de algunas de ellas como las que mejor corresponden a los ideales perseguidos, y otras como modelos de los que hay que liberarse. Nuestra época también posee mitos culturales tanto positivos como negativos. Mitificadas como épocas doradas tenemos la Antigüedad clásica y el Renacimiento. Por el contrario, mitificado en sentido negativo está el medievo, marcado a menudo con etiquetas como «época oscura», «siglos grises», etcétera.

No pretendo investigar las causas de esta dicotomía; solo hay que observar que este esquema aún presenta una gran obstinación, hasta tal punto que los medievalistas (esto es, los estudiosos de la Edad Media en sus múltiples facetas, quienes, obviamente, la ven como una época fascinante, rica y nada oscura) tienden a justificar el objeto de su estudio apoyándolo en comparaciones con corrientes y autores de épocas para las que no se requiere ninguna justificación de mérito.

Así, en el caso de la filosofía medieval, la comparación con la filosofía clásica es obligatoria; así, en el caso de un autor medieval, cuanto más pueda comparársele con los filósofos de la Antigüedad, más meritorio será considerado como un filósofo en mayúsculas.

Esto mismo puede aplicarse a Juan Escoto, a menudo definido como «neoplatónico», etiqueta que actualmente se tiende a usar más que la de «filósofo cristiano», más correcta. Hoy en día, el elemento religioso se considera opuesto a la esencia de la filosofía, cuyos requisitos son los de una teoría con unos resultados que deben ser justificados por la razón. De este modo, se olvida que la filosofía antigua conservaba una dimensión metafísica y religiosa que no podía reducirse a una filosofía basada únicamente en la razón.

En el caso de Juan Escoto, se indica como rastro de su presunto neoplatonismo el movimiento de procesión a partir de la unidad y de regreso a esta, en el que reconoce la ley general de todo movimiento. De todas maneras, dentro de este esquema abstracto, el maestro palatino incluye el pecado y la redención, la encarnación de Cristo y la resurrección como elementos alrededor de los cuales gira todo el discurso sobre la procesión de las cosas y el retorno a la unidad. El retorno neoplatónico, además, ve en la unidad final la anulación de cualquier diferencia, mientras que Juan Escoto prevé el mantenimiento de modo inefable de todas las diferencias individuales.

La suerte (y la mala suerte) de Juan Escoto

La obra de Juan Escoto tuvo una considerable influencia en el medievo. No obstante, su pensamiento no dio un «giro» a la filosofía de aquella época. Si bien es cierto que sus contemporáneos, y quienes les siguieron, tomaron en consideración determinados conceptos que elaboró el maestro palatino, también sabemos que algunas de sus propuestas no fueron bien comprendidas por los primeros (por ejemplo, durante la disputa sobre la predestinación) ni por los segundos, lo que supuso graves malentendidos de su pensamiento de los que se originaron sospechas y dudas.

Como hemos visto, el pensamiento del Erígena presenta una gran complejidad y, sobre todo, mira sin solución de continuidad hacia las altas esferas de la trascendencia divina, donde encuentra el todo en sus causas, sin ocultar la ambición de captarlo con una mirada unitaria. En Juan Escoto no hallamos una filosofía ética ni, aún menos, una filosofía política. Las nociones de ética se incluyen dentro de la panorámica antropológica, donde, no obstante, las virtudes se investigan según su función respecto a los movimientos interiores del ser humano, no según su aplicación a la vida cotidiana.

También hemos comprobado qué acogida tuvo el primer tratado del maestro palatino. Las polémicas suscitadas nos dan a entender que no solo estaba en cuestión el mérito, sino también el método del Erígena en su conjunto. Esto no impidió que el pensador irlandés obtuviera un relevante séquito en la época tardo-carolingia, tanto en el círculo de sus discípulos como en su influencia entre autores importantes como Erico y Remigio de Auxerre o Almanno de Hautvillers.

Su traducción de Dionisio Areopagita llevó la fama del Erígena hasta Roma, y durante toda la Edad Media le deparó un interés proporcional a la fortuna del Padre griego. Sus *Explicaciones sobre la jerarquía celeste* fueron

tomadas en consideración, de manera constante, para adentrarse en el difícil pensamiento del Areopagita.

En los siglos X y XI, observamos varias huellas de la enseñanza de Juan Escoto, sobre todo en su faceta dialéctica. Se refieren a él autores como Odón de Cluny, Abón de Fleury y Gerberto de Aurillac.

Sin embargo, en el siglo XI, se registra un incidente que hace hablar mal de la obra del Erígena en el futuro. Este incidente se produjo en el contexto de la disputa eucarística entre Berengario de Tours y Lanfranco de Pavía. Berengario sostenía que el cuerpo y la sangre de Cristo en el sacramento eucarístico se entendían en un sentido solo espiritual y no material. Lanfranco, por el contrario, consideraba la plena y real presencia física del cuerpo y la sangre de Cristo en el sacramento. Tras un intercambio de acusaciones y polémicos escritos, la posición de Berengario fue condenada en el Concilio de Vercelli de 1050. Juan Escoto se vio involucrado erróneamente en esa condena, porque se le atribuía la obra considerada la fuente del error de Berengario: el *Libro sobre el cuerpo y la sangre del Señor*, que en realidad lo había escrito Ratramno de Corbie.

Un siglo después, el XII, la obra de Juan Escoto se situó en el centro de un auténtico *revival*, puesto que halló lectores en los principales autores y en casi todas las corrientes escolásticas y monásticas que caracterizaron esta época de gran florecimiento de los estudios. Así pues, encontramos rastros de lectura entre los maestros de la prestigiosa escuela de Chartres, entre los Porretani, entre los monjes benedictinos y cistercienses, así como entre los Vittorini. El renacimiento erigeneano no se circunscribe solo a Francia, sino también a Alemania, Inglaterra y, en menor medida, a Italia y España.

En Ratisbona, el monje Honorio redactó un gran compendio de los primeros cuatro libros del *Periphyseon*, con el sugestivo título de *Clavis physicae*, es decir, «claves de la naturaleza». En esta obra, Honorio se proponía ofrecer un resumen explicativo del gran diálogo erigeneano. Quizá por la dificultad de compendiar el último libro, quizá por otras cuestiones que no hemos descubierto, las *Clavis* proponen para el quinto libro no una paráfrasis, sino la copia fiel del texto.

En el siglo XIII, el siglo de oro de la escolástica, aunque disminuyó el interés por el Erígena respecto al siglo anterior, aún se le observa como

protagonista de varios episodios significativos. Así, hallamos el uso del *Periphyseon*, combinado con la *Metafísica* de Avicena y con el *Libro de la causa*, en un tratado anónimo, quizá escrito en el norte de Francia, y que llegó hasta nosotros bajo el título *Sobre las causas primeras y segundas y sobre el flujo que de ellas se infiere*.

Otro episodio importante de la recepción del Erígena fue el denominado *Corpus Dionysianum* de la Universidad de París: los frailes dominicos parisinos realizaron una «edición» de los escritos del Areopagita tras haber finalizado su estudio. El texto del Areopagita en la traducción del Erígena, aparte de una versión posterior en latín, iba acompañada de textos de comentario, la mayoría de los cuales eran obra del maestro palatino: las *Explicaciones sobre la jerarquía celeste* aparecían de forma íntegra, así como amplios fragmentos del *Periphyseon*.

También hay que recordar el interés por Juan Escoto que mostró Alberto Magno, el «Doctor universalis» y la lectura de la *Homilía* por parte de Tomás de Aquino. Pero, aparte de estos aspectos positivos, cabe recordar asimismo las condenas en las que incurrió la obra del maestro palatino. La más destacada fue la que decretó el papa Honorio III contra el *Periphyseon* en el año 1225. El texto de la condena cita explícitamente el título de la obra maestra del Erígena, pero no menciona el nombre de su autor. El texto fue condenado por herejía, haciendo referencia al éxito que su lectura cosechó entre escolásticos y monjes.

En 1241 se produjeron las condenas decretadas por la Universidad de París, donde cuatro artículos tenían que ver con algunos aspectos de la filosofía del Erígena, aunque el nombre del irlandés no se citaba explícitamente. En la época de la condena de 1241, el canciller de la Universidad de París era el cardenal Eudes de Châteauroux, autor, a su vez, de un libelo contra el *Periphyseon*. Dado que el decreto de Honorio III se refiere a las decisiones del obispado de París y de Sens, podemos deducir que, en la primera mitad del siglo XIII, se produjo un debate en torno a la ortodoxia del pensamiento de Juan Escoto.

El futuro cardenal Enrique de Susa, que era buen conocedor del ambiente parisino, puesto que había ejercido allí como profesor de derecho canónico, motivó las condenas del *Periphyseon* por haber sido el diálogo erigeneano el inspirador de la herejía de Amaury de Bène, condenada en 1210. Amaury,

profesor de filosofía en la Universidad de París, había sostenido unas hipótesis originales que sin duda entraban en conflicto con los dogmas de la Iglesia, pero que solo presentaban una vaga similitud con algunos elementos de la enseñanza del Erígena. La doctrina de Amaury fue tachada de panteísmo y, por ello, esta etiqueta se asoció injustamente al nombre del pensador irlandés hasta la época moderna, cuando estudios más profundos demostraron su total insubsistencia. Además, Enrique de Susa escribía setenta años después de la condena de los seguidores de Amaury.

En el siglo XIV, el Erígena regresó al centro de los intereses que suscitaban los llamados «místicos renanos», esto es, los autores alemanes que se habían formado directamente o en la línea de la enseñanza de Alberto Magno en el estudio dominico de Colonia. El «Doctor universalis» había transmitido a su escuela el interés por Dionisio y, de modo verosímil, también por el Erígena. Contamos con pruebas del conocimiento del *Periphyseon* en el círculo de Meister Eckhart y en Bertoldo de Moosburg.

El último gran autor medieval, Nicolás de Cusa, también marca el último episodio importante de interés por la obra del maestro palatino. El cardenal de Cusa tomó del Erígena muchos aspectos que caracterizan su pensamiento, a partir de los temas de la teología negativa y de la docta ignorancia.

Durante el Renacimiento no se registró ningún interés por Juan Escoto. Solo en la época moderna, las disputas acerca de la predestinación y el libre albedrío que la Reforma había vuelto a poner en boga encendieron de nuevo el interés por el pensamiento del Erígena; así, el *Tratado sobre la predestinación* tuvo su primera edición en 1650. Treinta años después, también el *Periphyseon* tuvo su primera edición moderna impresa, bajo el título de *De divisione naturae*.

Aunque la filosofía de Juan Escoto ya no encontró su lugar en las discusiones teológicas y filosóficas más importantes, y permaneció más bien como una reliquia del pensamiento medieval, su extraordinaria originalidad, la elegancia de su exposición y la profundidad de sus contenidos atrajeron la admiración de estudiosos y eruditos, que llevaron a cabo importantes estudios interpretativos y nuevas ediciones de sus obras, según los criterios de la filología moderna.

En 1970, en Dublín, se fundó la Sociedad para la Promoción Estudios Erigeneanos, que desempeñó un importante papel al fomentar investigaciones más profundas sobre la exégesis del pensamiento del maestro palatino y la preparación de modernas ediciones críticas de sus textos. De todos modos, el pensamiento de Juan Escoto aunque cosechó un sólido interés por parte de los especialistas en filosofía medieval, aún no ha alcanzado a un público más amplio, también porque las traducciones de sus obras en las lenguas modernas se realizaron tan solo hace pocos años.

Sin duda, el mejor conocimiento de su obra, las ediciones críticas y las traducciones no harán más que acrecentar el interés por el pensamiento del gran irlandés. Su obra consiguió cruzar toda la Edad Media, el Renacimiento y la época moderna, llegando hasta nosotros empujada tan solo por su propia e intrínseca fuerza especulativa y por la belleza de las imágenes, sofiánicas y teofánicas, que el maestro palatino utilizó para dar forma a sus intuiciones acerca de la naturaleza. El éxito duradero de la obra del Erígena, a pesar de los arrestos y las condenas, en su mayoría debidos a incomprensiones o a equívocos literarios, no se produjo por intereses de orden político o eclesiástico, puesto que el Erígena no ocupó cargos que pudieran proporcionar visibilidad a su obra.

Así pues, Juan Escoto puede considerarse como el paradigma del hombre europeo movido por el amor desinteresado hacia la investigación, cuya afirmación queda decretada no por la capacidad de generar beneficios y posiciones de dominio, sino por el sentido de libertad que procede de la especulación acerca de la naturaleza concebida como unidad entre Dios y el mundo, como parte del hombre y no como un cosmos contrapuesto a él.

APÉNDICES

OBRAS PRINCIPALES

Obras de Juan Escoto de traducción reciente:

A continuación, el lector encontrará una lista de las más recientes traducciones de las obras del Erígena:

- *División de la naturaleza (Periphyseon)* Erigena, Johannes Scotus, Barcelona, 1999
- *Juan Escoto Eriugena - Sobre la naturaleza (Periphyseon)* - Introducción y notas de Lorenzo Velázquez, Pamplona, Eunsa, 2007.

Ensayos introductorios:

Para una presentación más profunda del pensamiento del Erígena, el lector podrá consultar las siguientes publicaciones en castellano:

- Cantón Alonso, José Luis, *La Inquisitio veritatis en Escoto Eurígena*, UCOPress, Córdoba, 1990.
- Fernández, Clemente. *Los Filósofos medievales: Escoto Eriúgena-Nicolás de Cusa*, Editorial Catolica, Madrid, 1980
- Fortuny, Francisco José, *Subjetividad y dialéctica en Juan Escoto Eurígena. Homenaje al Profesor Francesco Romano*, KAL Ediciones, Barcelona, 2001.
- Fortuny. Francisco José. *Juan Escoto Eurígena: subjetividad divina y teología negativa*, KAL Ediciones, Barcelona, 2002.

CRONOLOGÍA

Vida y obra de Juan Escoto

Contexto histórico y cultural

732 Carlos Martel, fundador de la dinastía carolingia, detiene la invasión árabe en Poitiers.

754 Pipino el Breve es coronado rey de los francos bajo el mandato del papa Esteban II, sancionando con ello la alianza entre los carolingios y la Iglesia de Roma contra los longobardos.

758 El papa Pablo I envía a Pipino los libros de Dionisio Areopagita en griego.

780-796 Alcuino de York organiza la planificación de los estudios liberales que desea Carlomagno para la instrucción de su reino.

Hacia 800 Rabano Mauro, el «preceptor de Alemania», estudia en Tours bajo la guía de Alcuino.

800 Carlomagno, hijo de Pipino, es coronado emperador por el papa León III en San Pedro, en Nochebuena. Nace el Sacro Imperio Romano.

Hacia 810 Presunta fecha de nacimiento de Juan Escoto en Irlanda.

816 Ludovico Pío, hijo de

	Carlomagno, es coronado emperador en Reims por el papa Esteban IV.
Hacia 840 Juan Escoto inicia en Francia su enseñanza en las escuelas monásticas y después en la escuela palatina.	840 Lotario I es coronado emperador.
	840-850 Godescalco difunde su teoría acerca de la doble predestinación.
	841 El Tratado de Verdún divide el imperio entre los hijos de Ludovico. Carlos el Calvo es rey de Aquitania, esto es, de los francos occidentales.
	845 Los vikingos saquean París.
	848 Carlos el Calvo es coronado rey de Francia y de Aquitania.
850-851 Escribe el <i>Tratado sobre la predestinación</i> , con el que participa en dicho debate.	
850-855 Traduce el Tratado sobre la imagen de Gregorio de Nisa.	
	855 Ludovico II es coronado emperador.
	856 Los normandos saquean París.
	858 Campaña bélica contra las invasiones vikingas en Francia.
	858-867 Pontificado de Nicolás I.
Hacia 860-862 Traduce los escritos de Dionisio Areopagita y los <i>Problemas</i> de Máximo el Confesor.	

864 Traduce las *Preguntas a Talasio* de Máximo el Confesor.

863 Intento fallido de Carlos el Calvo de extender su dominio a la Provenza.

866 Fallecen los jóvenes hijos de Carlos el Calvo, Carlos el Niño y Lotario.

867 Nicolás I solicita a Carlos el Calvo la traducción erigeneana de Dionisio.

867-870 Revisión de la traducción de Dionisio Areopagita.

Hacia 868-875 Escritura de las últimas obras, el *Comentario al Evangelio de Juan*, las *Explicaciones sobre la jerarquía celeste de Dionisio* y la *Homilía sobre el Prólogo de Juan*.

869 Carlos el Calvo es coronado rey de Lotaringia. Al quedarse viudo, se casa en segundas nupcias con Riquilda de Provenza.

870 Escribe el poema *Aule sideree*, como homenaje a la capilla palatina de Compiègne.

870 Construcción de la capilla palatina de Compiègne.

872 Pontificado de Juan VIII.

875 Anastasio el Bibliotecario envía a Carlos el Calvo la traducción erigeneana de Dionisio, junto con las glosas de Juan de Scitopoli y Máximo el Confesor.

875 El 29 de diciembre, Carlos el Calvo es coronado emperador por el papa Juan VIII.

Después de 877 Muerte de Juan EScoto Erígena

877 Muere Carlos el Calvo el 6 de octubre.

878 Muere Carlomagno, abad de Saint-Médard de Soissons, hijo de



*El pensamiento de la unidad
entre Dios, hombre y cosmos*

Ernesto Sergio Mainoldi



Lectulandia